YVES GRANDJEAN

UNE NOUVELLE ARÉTALOGIE D'ISIS À MARONÉE

UNE NOUVELLE ARÉTALOGIE D'ISIS À MARONÉE

ÉTUDES PRÉLIMINAIRES AUX RELIGIONS ORIENTALES DANS L'EMPIRE ROMAIN

PUBLIÉES PAR

M. J. VERMASEREN

TOME QUARANTE-NEUVIÈME

YVES GRANDJEAN

UNE NOUVELLE ARÉTALOGIE
D'ISIS À MARONÉE

LEIDEN
E. J. BRILL
1975

Maronée, lieu-dit Kambana. Au fond, l'île de Samothrace.

YVES GRANDJEAN

UNE NOUVELLE ARÉTALOGIE D'ISIS À MARONÉE

AVEC UN FRONTISPICE ET 5 PLANCHES

LEIDEN
E. J. BRILL
1975

ISBN 90 04 04337 3

Copyright 1975 by E. J. Brill, Leiden, Netherlands

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm, microfiche or any other means without written permission from the publisher

PRINTED IN BELGIUM

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos VII
Liste des abréviations XI

Introduction 1

Texte et traduction 17

Commentaire 23

Conclusion 101

Appendice I 115
Appendice II 118
Appendice III 122

Indices 125

Planches I à V . . . . . à la fin du livre

AVANT-PROPOS

L'inscription dont la publication fait l'objet de ce volume a été mise au jour en 1969, sur le site de l'antique Maronée, au lieu-dit Kambana. Cette cité, implantée sur la côte septentrionale de la mer Egée entre Abdère et Ainos, d'où l'on peut voir, par temps clair, les îles de Thasos et de Samothrace (cf. figure en frontispice), n'avait livré jusqu'alors — en l'absence de fouilles systématiques — qu'une faible partie de ses richesses, et le plus souvent de manière fortuite, comme ce fut le cas de notre document, trouvé par un paysan lors d'un labourage profond. Je remercie très vivement M. E. Pentazos, qui exerçait au moment de la découverte les fonctions d'Ephore dans la circonscription archéologique de Komotini, de m'avoir libéralement autorisé à étudier et à publier cette inscription.

Je n'ai pas voulu attendre, pour faire connaître ce document, d'avoir achevé le recueil qui réunira les témoignages relatifs à Maronée ainsi que les inscriptions trouvées sur le site (cf. *BCH*, 95, 1971, p. 283, note liminaire); l'étude du monnayage de la cité, entreprise avec l'accord de M. E. Pentazos et en liaison avec lui, m'oblige en effet à surseoir provisoirement à la publication de ce recueil, puisque les monnaies apporteront obligatoirement des informations supplémentaires sur l'histoire de la ville. C'est pourquoi j'ai cru bon de donner de cette importante inscription une première édition, indépendante de l'ouvrage annoncé, avec l'espoir de profiter, pour la présentation définitive dans le *Corpus*, des critiques, remarques ou suggestions qui m'auront été adressées entre temps.

Le texte présenté dans les pages suivantes est en fait une arétalogie d'Isis. Ce n'est pas sans appréhension que je me suis engagé dans un domaine qui m'était jusqu'alors demeuré étranger et à propos duquel P. Roussel disait déjà, en 1929, dans l'introduction de son étude sur le texte de Kymé : « la religion gréco-égyptienne ... est un de ces domaines où l'on ne s'aventure qu'avec prudence lorsqu'on n'a, de la religion égyptienne, qu'une connaissance médiate et limitée » (*REG*, 42, 1929, p. 137). D'autre part, l'abondance de la documentation et l'importance toujours accrue de la bibliographie ajoutaient encore à la difficulté,

d'autant plus que les deux dernières décennies ont vu se multiplier les études — thèses, monographies ou articles — sur les cultes égyptiens dans le monde gréco-romain.

Notre connaissance des arétalogies isiaques a grandement progressé, avec les récents travaux de chercheurs comme R. Harder, A. J. Festugière, D. Müller et J. Bergman, qui se sont attachés, chacun dans une perspective différente, à définir l'origine, le rôle et la valeur de ces documents et il semble bien que désormais on ne puisse guère aller plus loin dans l'exégèse. On peut, dans ces conditions, se demander s'il était nécessaire de consacrer tout un mémoire à un sujet qui, théoriquement, ne devait plus apporter beaucoup de surprises.

Par chance, le document ici étudié offre un certain nombre de particularités par rapport aux arétalogies traditionnelles, et au cours de mon travail, j'ai cherché avant tout à mettre en évidence l'originalité de l'inscription de Maronée, qu'il s'agisse du choix des thèmes ou de la façon dont ceux-ci avaient été traités. Mais il m'a semblé qu'on ne pouvait pour autant ignorer les passages du texte qui n'apportent aucun élément nouveau et qui développent des notions déjà connues par ailleurs. La tâche d'un éditeur, face à un nouveau document, consiste tout autant à indiquer des ressemblances qu'à souligner des différences; j'ai donc présenté le texte en le commentant ligne à ligne, ou plutôt verset après verset, et en illustrant largement chaque thème abordé à l'aide de parallèles littéraires, épigraphiques, papyrologiques, numismatiques ou archéologiques. Une telle démarche permettait seule de mettre en évidence toute la richesse et tout l'intérêt de l'inscription de Maronée, nouvel exemplaire d'une arétalogie d'Isis, mais aussi, comme on le verra, témoignage précieux sur le contexte religieux, littéraire et même politique dans lequel cette œuvre a été conçue et composée.

Un premier état de ce travail avait été présenté en mars 1971 à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres; M. Louis Robert, qui en avait alors rendu compte (cf. *CRAI*, 1971, p. 532-535), m'a fait bénéficier de ses remarques et de ses conseils; il a bien voulu relire le manuscrit définitif et m'a en outre mis en contact avec M. M. J. Vermaseren; je lui exprime ici ma profonde gratitude pour l'aide qu'il m'a apportée en cette occasion. De son côté, M. J. Leclant a suivi avec intérêt la progression de mes recherches et a également accepté de revoir mon manuscrit; je lui adresse mes remerciements les plus vifs, ainsi qu'à

M. Vermaseren, qui a accueilli ce mémoire dans sa collection des *Études Préliminaires aux Religions Orientales*.

Athènes - Nancy.

LISTE DES ABRÉVIATIONS

La liste ci-dessous ne comprend que les livres ou articles cités le plus fréquemment. On trouvera dans les notes les références aux autres travaux consultés sur tel ou tel point particulier. Il a été tenu compte, dans la mesure du possible, des ouvrages publiés en 1973. Grâce à l'obligeance de M. M. J. Vermaseren, j'ai pu prendre connaissance sur épreuves des commentaires de H. Engelmann sur l'arétalogie délienne de Sarapis (*EPRO*, 44) et de ceux de J. G. Griffiths sur le livre XI des *Métamorphoses* d'Apulée (*EPRO*, 39).

Andros	Hymne d'Andros.
BERGMAN, *Ich bin Isis*	J. BERGMAN, *Ich bin Isis — Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isis-Aretalogien* (Acta Universitatis Upsaliensis, Historia religionum, 3), 1968.
A. BERNAND, *IG Philae* I	A. BERNAND, *Inscriptions grecques de Philae*, I, 1969.
Et. BERNAND, *IG Philae* II	Et. BERNAND, *Inscriptions grecques de Philae*, II, 1969.
Et. BERNAND, *Epigrammes*	Et. BERNAND, *Inscr. métr. de l'Egypte gréco-romaine*, 1969.
BIFAO	*Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale.*
Chalcis	Arétalogie de Chalcis.
Cyrène	Hymne de Cyrène.
DESSAU	DESSAU, *Inscript. lat. sel.* (1892-1916).
Diodore	Diodore, I, 27.
DREXLER, *Lexicon*	W. DREXLER, dans W. H. ROSCHER, *Lexicon der gr. und röm. Mythologie*, *s.v.* Isis (1890-1897).
DUNAND, *Culte d'Isis*, I, II ou III	Fr. DUNAND, « Le Culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée », *EPRO*, 26 (1973), 3 volumes.
ERMAN, *Religion*	Ad. ERMAN, *La religion des Egyptiens*, trad. H. WILD, 1937.
FESTUGIÈRE, *Arétalogies*	A. J. FESTUGIÈRE, « A propos des arétalogies d'Isis », *Harvard Theological Review*, 1949, p. 209-234 = A. J. FESTUGIÈRE, *Études de religion grecque et hellénistique*, 1972, p. 138-163.
FRASER, *Opusc. Athen.*, III et VII	« Two Studies on the Cult of Sarapis in the Hellenistic World », *Opuscula Atheniensia*, III, 1960, p. 1-54; « Current problems concerning the early history of the cult of Sarapis », *Opusc. Athen.*, VII, 1967, p. 23-45.
GRIFFITHS, *de Oside et Osiride*	J. GWYN GRIFFITHS, *Plutarch's de Iside et Osiride*, 1970.

GRIFFITHS, *Isis-Book*	J. GWYN GRIFFITHS, « Apuleius of Madauros. The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI) », *Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain*, 39, 1975.
HARDER, *Chalcis*	« Karpokrates von Chalcis und die memphitische Isispropaganda », *Abhandl. der Preuss. Akad. der Wiss.*, 14, 1943, paru en 1944.
HOPFNER, *Fontes*	Th. HOPFNER, *Fontes historiae religionis aegyptiacae*, 1922.
HOPFNER, *Plutarch*, I-II	Th. HOPFNER, *Plutarch. Über Isis und Osiris*, I et II (1941).
Ios	Arétalogie d'Ios.
KAIBEL	KAIBEL, *Epigrammata graeca* (1878).
Koré Kosmou	A. J. FESTUGIÈRE, *Corpus hermeticum*, IV (1964), fragment 23, § 65-68, p. 21-22 (coll. Univ. de France).
LONGO, *Aretalogie*	V. LONGO, *Aretalogie nel Mondo Greco, I, Epigrafi e Papiri*, 1969.
Medinet Madi	Hymnes de Medinet Madi.
MERKELBACH, *Roman*	R. MERKELBACH, *Roman und Mysterium in der Antike*, 1962.
MÜLLER, *Isis Aretalogien*	D. MÜLLER, « Aegypten und die griechischen Isis-Aretalogien », *Abhandl. der sächs. Akad. der Wiss. zu Leipzig, Phil.-hist. Klasse*, Bd. 53, Heft 1, 1961.
NILSSON, *Gr. Rel.*, I^3 ou II^2	M. P. NILSSON, *Geschichte der griechische Religion*, I^3 (1967), II^2 (1961).
NORDEN, *Agn. Theos*	Ed. NORDEN, *Agnostos Theos*^{2}, (1926).
Oxy. Pap., 1380	B. P. GRENFELL - A. S. HUNT, *The Oxyrhynchos Papyri*, XI (1915), 1380, p. 190-220.
Pap. Gr. Mag.	K. PREISENDANZ, *Papyri graecae magicae*, I (1928), II (1931).
PEEK, *Andros*	W. PEEK, *Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte* (1930).
PERDRIZET, *Bronzes grecs d'Egypte*	P. PERDRIZET, *Bronzes grecs d'Egypte de la Collection Fouquet* (1911).
PERDRIZET, *Terres cuites d'Egypte*	P. PERDRIZET, *Les terres cuites grecques d'Egypte de la Collection Fouquet* (1921).
ROUSSEL, *Cultes*	P. ROUSSEL, *Les Cultes égyptiens à Délos du III*^{e} *au I*^{e} *s. avant J.-C.*, 1916.
ROUSSEL, *Kymé*	P. ROUSSEL, « Un nouvel hymne à Isis », *REG*, 42 (1929), p. 137-168.
RUSCH, *De Serapide et Iside*	Ad. RUSCH, *De Serapide et Iside in Graecia cultis*, 1906.
Salonique	Arétalogie de Salonique.
STAMBAUGH, *EPRO*, 25	J. E. STAMBAUGH, « Sarapis under the early Ptolemies », *EPRO*, 25, 1972.
VANDEBEEK, *Isisfiguur*	G. VANDEBEEK, *De interpretatio Graeca van de Isisfiguur*, (Studia Hellenistica, 4, 1946).

VANDERLIP, *Isidorus*	V. F. VANDERLIP, « The four Greek hymns of Isodorus and the cult of Isis », *Amer. Stud. in Papyr.*, 12 (1972).
VIDMAN, *Sylloge*	L. VIDMAN, *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*, 1969.
VIDMAN, *Isis und Sarapis*	L. VIDMAN, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, 1970.
WILCKEN, *UPZ*	U. WILCKEN, *Urkunden der Ptolemäerzeit*, I (1927).

INTRODUCTION

L'inscription de Maronée entre dans une catégorie précise et bien délimitée de textes énumérant les *vertus* d'Isis et nommés pour cette raison arétalogies [1]. On a beaucoup hésité sur l'appellation qu'il convenait de donner à ces documents isiaques — hymnes, évangiles, arétalogies [2] —, mais un large consensus s'était finalement réalisé en faveur du dernier terme [3]. Néanmoins, tout récemment, cette appellation devenue traditionnelle a été remise en cause dans un ouvrage consacré aux arétalogies connues dans le monde grec. Son auteur, V. Longo [4], en réunissant dans un premier volume tous les écrits de cette catégorie conservés sur pierre ou sur papyrus [5], a en effet délibérément laissé de côté les « arétalogies » d'Isis [6]. Le sens nouveau — celui de « miracle » — que prend le mot ἀρετή à partir du IV^e^ siècle avant J.-C. dans des textes à valeur religieuse justifie déjà à ses yeux une telle attitude [7]. Mais en outre, toujours selon

---

[1] Sur les arétalogies en général, voir notamment R. REITZENSTEIN, *Hellenistische Wundererzählungen*, 1906, p. 8-12; A. KIEFER, *Aretalogische Studien*, 1929 : liste des textes arétalogiques, p. 37-40; W. ALY, *RE*, Suppl. VI, 1935, *s.v.* Aretalogoi; cf. encore ci-dessous, n. 4. Pour le sens du mot arétalogue, voir l'article toujours essentiel de S. REINACH, « Les arétalogues dans l'Antiquité », *BCH*, 9 (1885), p. 257-265.

[2] Cf. à ce sujet, MÜLLER, *Isis-Aretalogien*, p. 15.

[3] Voir notamment HILLER VON GAERTRINGEN, *Syll.*[3], 1267; FESTUGIÈRE, *Arétalogies*; NILSSON, *Gr. Rel.*, II[2], p. 626, n. 5; MÜLLER, *Isis-Aretalogien*, p. 15 et n. 11; FRASER, *Opusc. Athen.*, III, p. 2-3, n. 1; BERGMAN, *Ich bin Isis*, p. 13-15; J. LECLANT, « Histoire de la diffusion des cultes égyptiens », *Ann. 1970-1971 Ec. Prat. Htes. Études, V^e^ section*, p. 176-177; VANDERLIP, *Isidorus*, p. 85-92.

[4] V. LONGO, *Aretalogie nel Mondo Greco, I, Epigrafi e Papiri*, 1969.

[5] Un second volume présentera la documentation littéraire correspondante.

[6] LONGO, *op. cit.*, p. 46-52.

[7] LONGO, *op. cit.*, p. 23; S. REINACH, *loc. cit.*, p. 261-264, avait, dès 1885, souligné cette nouvelle acception du mot, jusqu'alors inconnue des dictionnaires. Le plus ancien texte dans lequel ἀρετή présente cette nouvelle signification serait l'inscription attique *IG*, II[2], 4326 (= *Syll.*[3], 1151), déjà signalée par A. KIEFER, *Aretalogische Studien*, 1929, p. 21-22 : *Ἀθηνάαι Μένεια ἀνέθηκεν ὄψιν ἰδοῦσα ἀρετὴν τῆς θεοῦ* (milieu du IV^e^ siècle avant J.-C.); cf. à ce sujet LONGO, *op. cit.*, p. 23-24 et n° 67. On notera cependant que Kirchner, dans les *IG*, comprend *ἀρετὴν τῆς θεοῦ* comme *θείαν δύναμιν*.

V. Longo, pour qu'un document relève du genre arétalogique, il ne suffit pas que celui-ci mentionne ou évoque une intervention miraculeuse, il faut encore qu'il précise les conditions dans lesquelles s'est effectuée cette intervention; s'il n'est donc pas étonnant que nombre de textes relatifs à Asclépios ou à Sarapis, dieux guérisseurs par excellence, entrent dans cette catégorie, quelle que soit du reste la nature de ces compositions (dédicaces, hymnes, etc.), en revanche, les « arétalogies » d'Isis en sont exclues, puisqu'elles ne répondent pas à la définition ainsi posée. Cette exclusion paraît sans appel. Il est toutefois permis de se demander si V. Longo n'a pas excessivement restreint la portée du mot ἀρετή. Mon propos n'est pas de reprendre en détail l'étude sémantique de ce terme; on trouvera, dans l'article de S. Reinach et surtout dans la dissertation d'A. Kiefer, cités à la note 1, les développements essentiels sur ce point, fondés sur une documentation que reprend généralement V. Longo dans son introduction. Je me bornerai ici à quelques remarques sommaires, destinées à rappeler les principales acceptions prises par le mot ἀρετή, lorsque celui-ci apparaît dans un contexte religieux.

Il est certain que dans bien des cas, à l'époque hellénistique comme à l'époque romaine, ce terme est synonyme de θαῦμα, mais il peut être parfois un équivalent de δύναμις, pris au sens large — et non dans le sens plus précis de « miracle » que ce vocable finira par acquérir lui aussi. Ainsi, dans un hymne à Asclépios dû à Isyllos d'Epidaure [8], le terme ἀρετή est employé à deux reprises, au vers 57 : καὶ τόδε σῆς ἀρετῆς, Ἀσκληπιέ, [τ]οὔργον ἔδειξας, et au vers 79 : τιμῶν σὴν ἀρετήν ; dans les deux cas, le mot évoque la puissance de la divinité — ce que concède d'abord V. Longo —, et s'il est vrai, en raison du contexte, que cette puissance se manifeste par le biais d'une action miraculeuse, il est abusif de vouloir finalement traduire l'expression du vers 79 « per onorare questo tuo miracolo », en avançant l'équivalence

[8] *IG*, IV 1², 128 = Longo, nº 44. Ce dernier place les hymnes d'Isyllos dans la deuxième moitié du IVe siècle avant J.-C., avant, semble-t-il, les ἰάματα d'Apollon et d'Asclépios (Longo, *ibid.*, p. 27); *contra*, Fraenkel (*IG*, IV, 950) et Hiller von Gaertringen (*IG*, IV 1², 128) pour qui les récits des guérisons miraculeuses sont quelque peu antérieurs aux poèmes d'Isyllos. Cf. aussi R. Herzog, « Die Wunderheilungen von Epidauros », *Philologus*, *Suppl.* XXII (1931), p. 49-50. Fraenkel date les hymnes de l'extrême fin du IVe siècle avant J.-C., Hiller von Gaertringen *ca* 280, à la suite de Wilamowitz.

σὴν ἀρετήν = τόδε σῆς ἀρετῆς ... τοὔργον [9]. A Délos, la « Chronique » du Sarapieion A, qui retrace, vers la fin du III[e] siècle avant Jésus-Christ, l'histoire de l'installation du culte égyptien dans l'île en soulignant le rôle décisif joué à cet égard par Sarapis, fait aussi apparaître par deux fois le mot ἀρετή, à la ligne 49 : πᾶν δὲ κατ' ἦμαρ σὰς ἀρετὰς ἤειδεν, puis à la ligne 91 : ἅπας δ'ἄρα λαὸς ἐκείνωι | σὴν ἀρετήν θάμβησεν ἐν ἤματι [10]; dans le premier cas, il semble qu'on puisse donner au mot son sens de « miracles » — mais on pourrait tout aussi bien traduire par « mérites » ou « bienfaits »—; en revanche, à la ligne 91, le terme est à interpréter comme un équivalent de δύναμις [11]. Cette équivalence sera d'ailleurs ressentie durablement, puisqu'on la retrouve encore chez le lexicographe Hésychius, qui explique ἀρετή par l'expression θεία δύναμις.

Mais, comme l'avait déjà fait remarquer Kiefer à la suite de Wilamowitz, ἀρετή possède à l'origine une plus grande richesse expressive que δύναμις [12]; ainsi R. Harder, au cours de son étude du texte de Chalcis, a justement rappelé que dans le mot ἀρετή subsiste — ou réapparaît — à l'époque de la *koiné* la notion archaïque de *réalisation*, d'*accomplissement* [13]. Un décret de Stratonicée de Carie, daté du début de l'époque impériale, en offre un exemple intéressant [14] : à une phrase où il est question des actions divines : ἐποιήσαντο προφανεῖς ἐνεργείας, répond, quelques lignes plus loin, un passage sur les ἀγάλματα des dieux de la cité, [ἐπιφαν]εστάτας παρέχοντα τῆς θείας δυνάμεως

---

[9] LONGO, *op. cit.*, p. 24; cf. déjà R. HERZOG, *op. cit.*, p. 49-50.

[10] ROUSSEL, *Cultes*, n° 1, p. 71 = *IG*, XI 4, 1299; photographies de l'inscription — pierre et estampage — chez Ph. BRUNEAU, *BCH Suppl.* I, 1973, p. 131-132, fig. 10-13.

[11] Il est du reste intéressant de noter que P. Roussel, après avoir rendu ἀρετάς (l. 49) par « miracles », a traduit ἀρετήν (l. 91) par « ta puissance miraculeuse ». H. ENGELMANN, « Die delische Sarapisaretalogie », *Beiträge zur klassischen Philologie*, 15 (1964), p. 59, donne, dans son commentaire de la ligne 91, une interprétation tout aussi nuancée de ce terme; même interprétation dans la version anglaise : « The Delian Aretalogy of Sarapis », *EPRO*, 44, 1975, p. 54.

[12] A. KIEFER, *op. cit.*, p. 19.

[13] HARDER, *Chalcis*, p. 18, n. 1 (voir aussi p. 46), emploie le mot *Leistung*; LONGO, *op. cit.*, p. 50, qui traduit par *prestazione*, ne repousse pas une telle interprétation, mais il maintient cependant sa conception restrictive d'ἀρετή en faisant simplement observer que Harder cherche à « atténuer la difficulté ».

[14] LE BAS-WADDINGTON, *Inscr. d'As. Min.*, n° 519, p. 142.

ἀρετάς. Les deux termes ἐνέργεια et ἀρετή sont ici synonymes, ainsi que l'avait bien vu S. Reinach, qui traduit du reste ἀρετάς par « bienfaits » [15]. Que ces bienfaits divins se caractérisent la plupart du temps par des interventions miraculeuses, et qu'ainsi la traduction d'ἀρετή par « miracle » soit le plus souvent justifiée, cela est indéniable. Mais il serait excessif de vouloir à tout coup réduire la portée de ce terme à cette seule acception; la réalité du rapprochement constaté dans le décret de Stratonicée montre que le mot ἀρετή, lorsqu'il est employé dans un contexte religieux, peut évoquer une notion plus générale, celle d'action divine au sens large, de *Leistung*, pour reprendre le terme de R. Harder.

Cette notion d'activité divine qui, sans déboucher nécessairement sur une intervention miraculeuse, suggère cependant une idée de puissance, se retrouve plus tard chez le rhéteur Ménandre, auteur d'un éloge d'Apollon, le περὶ Σμινθιακοῦ [16]. Dans cette œuvre, une courte phrase d'introduction ouvre le passage relatif à l'examen des principales « qualités » du dieu : τίνες γοῦν εἰσιν αἱ δυνάμεις τοῦ θεοῦ ; τοξική, μαντική, ἰατρική, μουσική (§ 325, p. 440-441). Or ces quatre δυνάμεις, examinées par la suite en détail, sont reprises par un certain nombre de termes que Ménandre considère manifestement comme autant de synonymes. L'exemple le plus significatif concerne le développement de la δύναμις μουσική ; le paragraphe commence en effet ainsi : μετὰ τοῦτο τὸ κεφάλαιον ἄλλο τῶν πράξεων, ὅτι μουσικὸς ὁ θεός (§ 326, p. 442, l. 24-25), pour se terminer sur cette phrase : μετὰ δὲ τὴν ἀρετὴν ταύτην τοῦ θεοῦ, ἥξεις ἐπὶ τὴν τετάρτην, ὅτι καὶ ἰατρός (§ 327, p. 443, l. 13-14). Selon V. Longo, le mot ἀρετή suggère ici une idée de compétence ou de capacité technique [17], et cette interprétation est d'autant moins contestable que le rhéteur Ménandre a précisément employé, à la fin du chapitre relatif à la δύναμις ἰατρική, le terme τέχνη comme synonyme du mot ἀρετή sur lequel s'ouvrait ce même chapitre (§ 327, p. 443). Ce terme, chose curieuse, V. Longo n'en fait pas mention;

---

[15] S. REINACH, *loc. cit.*, p. 263 : « (des statues sont élevées), offrant aux yeux (et rappelant à l'esprit) les bienfaits très évidents de la puissance divine »; cf. aussi P. FOUCART, *BCH*, 13 (1889), p. 168-169.

[16] Ménandre, περὶ ἐπιδεικτικῶν, § 319-330 (*Rhet. graeci*, III, p. 437-446, éd. L. SPENGEL).

[17] LONGO, *op. cit.*, p. 47-48.

mais il ne signale pas plus la présence de πράξις comme synonyme à la fois de δύναμις et d'ἀρετή, et cette fois, l'omission est fâcheuse, car elle le conduit à restreindre considérablement le champ sémantique d'ἀρετή et à justifier par là même son attitude à l'égard des « arétalogies » isiaques [18].

Ainsi le mot ἀρετή, lorsqu'il s'applique à des dieux, est susceptible de recouvrir des acceptions diverses et, s'il rend compte généralement d'une intervention miraculeuse réalisée en faveur d'un individu ou d'un groupe particulier, il peut aussi évoquer une action bienfaisante destinée à l'humanité entière; dans tous les cas, il suppose l'existence d'une puissance divine transcendante. Il semble donc possible de rapporter au genre arétalogique les documents isiaques exclus par V. Longo, dans la mesure où ceux-ci mentionnent des actions de caractère surnaturel, même si ces actions ne revêtent pas toutes un aspect miraculeux ou prodigieux, même si, par ailleurs, elles sont présentées sous la forme d'une sèche énumération, sans l'appareil documentaire qui caractérise le récit des miracles proprement dits [19].

---

[18] LONGO, *op. cit.*, p. 48-49, observe en effet que si quelques versets des arétalogies d'Isis peuvent illustrer l'une des deux acceptions qu'il attribue au mot ἀρετή, celle de miracle (par exemple *Kymé* 48 : « Je délivre ceux qui sont dans les chaînes »; 50 : « Je rends, à ma volonté, non navigable ce qui est navigable », etc.) et celle de capacité technique (*Kymé* 15 : « J'ai inventé les activités maritimes »; 51 : « J'ai fondé les enceintes des villes », etc.), en revanche la majorité des versets énumère diverses « opérations », pour reprendre le terme même de V. Longo, qui n'entrent dans aucune des deux catégories mentionnées ci-dessus. Mais dès lors que l'on tient compte de toutes les nuances d'ἀρετή, et que l'on prend aussi en considération son sens de « réalisation », mis en relief par des termes comme ἐνέργεια (décret de Stratonicée de Carie) ou πράξις (Ménandre), on constate que ces versets des arétalogies isiaques répondent eux aussi à la définition du mot, puisqu'ils décrivent les ἔργα et les πράξεις de la déesse (sur ce point, cf. A. J. FESTUGIÈRE, *Arétalogies*, p. 150-155).

[19] Cf. déjà MÜLLER, *Isis-Aretalogien*, p. 15, n. 11. Dans le même sens, A. J. FESTUGIÈRE, *Vivre et Penser*, 1942, p. 51 (à propos du style de la Koré Kosmou) : « pour préciser davantage, dans ce genre de l'arétalogie, on peut distinguer deux espèces, selon qu'il s'agit d'une louange universelle de *toutes* les vertus merveilleuses et bienfaisantes (*aretai*) de la divinité, ou seulement de la louange particulière de tel 'miracle' produit par la divinité en telle circonstance déterminée ». Pour LONGO, *op. cit.*, p. 48, n. 90, l'arétalogie est narrative, et elle décrit un miracle précis; toutefois, la dédicace attique de Méneia (cf. ci-dessus, n. 7), qui évoque la puissance divine d'Athéna et que V. Longo considère comme une arétalogie véritable, est muette sur la nature exacte de l'intervention divine tout autant que sur les résultats de cette intervention.

D'autre part, il n'est pas douteux que les textes isiaques gravés sur pierre répondent à des intentions précises. Partout où des intitulés ont été conservés (je me réfère à ce propos aussi bien aux « arétalogies » d'Isis qu'à certains documents très proches par leur contenu même, comme le texte de Chalcis en l'honneur de Karpocrate ou l'Hymne de Cyrène adressé à Isis), on constate qu'ils se présentent généralement sous la forme de dédicaces faites par des particuliers : pour le document trouvé à Ios et dédié à Isis, Osiris (ou Sérapis), Anoubis et Karpocrate, l'auteur de l'offrande ne nous est pas connu en raison du mauvais état de conservation du début; mais c'est un néocore nommé Agathos Daimôn qui a consacré l'hymne de Cyrène à Isis et à Sérapis; le texte de Kymé est précédé d'une dédicace à Isis, due à un certain Démétrios fils d'Artémidôros, de Magnésie du Méandre; l'inscription de Chalcis s'ouvre sur une invocation adressée à Karpocrate, à Sarapis, aux oreilles d'Isis, à Osiris et à Hestia, et s'achève avec la mention d'un nom propre, Liguris, qui semble pouvoir être attribué à l'auteur de la consécration [20]. Ces textes sont évidemment des actions de grâces destinées à remercier la divinité pour un bienfait rendu; on ignore en quoi consistaient exactement ces interventions divines, mais il faut que celles-ci aient fait une forte impression sur les bénéficiaires pour qu'ils aient choisi, de préférence à une simple dédicace, ce mode de remerciement, nécessairement plus coûteux. L'inscription de Maronée fournit à ce sujet un renseignement d'autant plus intéressant qu'il n'apparaît pas dans les autres documents de même catégorie : c'est en effet à la suite d'une guérison miraculeuse qu'a été gravé ce nouveau texte en l'honneur d'Isis. Si le caractère exceptionnel des précisions ainsi données s'explique, comme on le verra plus loin, par les conditions mêmes dans lesquelles l'ensemble a été conçu et composé, notre inscription éclaire en tout cas les autres documents isiaques, muets sur ce point, et il n'est pas interdit de penser qu'ils sont, eux aussi, la conséquence d'une intervention miraculeuse de la déesse égyptienne.

Pourquoi, pourrait-on objecter, ces documents ne présentent-ils pas le récit de l'intervention elle-même, comme le font de si nombreux textes consacrés à Asclépios ou à Sarapis et qui constituent le gros des

[20] Pour tous ces documents, voir les références essentielles ci-dessous, p. 8-11.

arétalogies réunies par V. Longo dans son premier volume? Il me semble que cette particularité tient à la nature même de la déesse : contrairement à Asclépios, dieu guérisseur par excellence, et bien plus que Sarapis, qui se substitue progressivement à Asclépios, Isis est considérée dès l'époque hellénistique comme une déesse omnipotente et universelle. Il est donc normal que certains de ses fidèles — ceux qui ne voulaient pas se contenter d'une modeste dédicace — aient désiré la remercier du bienfait qu'ils avaient reçu, non pas en décrivant simplement ce bienfait, car ils risquaient alors de réduire la figure d'Isis à l'une de ses fonctions, mais en glorifiant la toute puissance de la déesse par le rappel de ses diverses interventions en faveur de l'humanité [21]. Une telle attitude était d'ailleurs d'autant plus naturelle qu'elle permettait de faire connaître le culte isiaque et d'en assurer le développement. V. Longo a justement remarqué que les arétalogies sont des instruments de propagande [22]; il n'en va pas autrement pour les textes qui énumèrent les *vertus* d'Isis.

Ces documents, me semble-t-il, peuvent donc conserver leur appellation traditionnelle : s'ils ne rapportent pas un miracle déterminé, signe d'un pouvoir divin, ils évoquent toutefois les différentes manifestations d'une déesse toute puissante, dont les actions s'exercent au

---

[21] Reprenant une remarque de D. Müller (référence ci-dessus, n. 19), V. Longo, *op. cit.*, p. 49-50, signale qu'il manque aux « arétalogies » d'Isis proprement dites (la liste en est donnée dans les pages suivantes) « le trait essentiel d'une arétalogie, à savoir la documentation du pouvoir divin im Wunder ». Il est du reste caractéristique que V. Longo, en se fondant sur son interprétation restrictive d'ἀρετή (miracle) et d'arétalogie (récit circonstancié d'un miracle), n'ait pu faire figurer un seul texte relatif à Isis dans sa liste des documents de genre arétalogique connus par les inscriptions ou les papyrus; absence étrange, si l'on songe que la déesse égyptienne s'était affirmée dès l'époque hellénistique, et dans tout le bassin méditerranéen, comme une déesse secourable et bienveillante dont l'activité salvatrice et bienfaisante pouvait s'exercer dans les domaines les plus variés. Mais il apparaît clairement désormais, grâce à l'inscription de Maronée, que les particuliers qui faisaient graver ces arétalogies sur pierre se souciaient moins de raconter le miracle dont ils avaient pu bénéficier que de chanter la grandeur d'Isis; ces textes, en effet, même celui de Maronée, qui, de façon exceptionnelle, évoque en guise de préambule une intervention miraculeuse, ont pour objectif essentiel de fournir, par l'énumération des nombreuses réalisations divines en faveur de l'humanité, une illustration et une documentation de la puissance prodigieuse de la déesse.

[22] V. Longo, *op. cit.*, p. 29.

profit de l'humanité; leur rédaction est sans doute consécutive à une intervention miraculeuse, ainsi qu'en témoigne le texte de Maronée [23]; ils ont enfin joué un rôle dans la propagation du culte isiaque, si l'on se réfère à leurs caractères de base communs. Qu'ils constituent un groupe distinct dans la production arétalogique, cela n'est pas contestable, mais leur originalité ne doit pas les priver du titre d'arétalogies, pourvu que l'on veuille bien prendre en considération les différentes valeurs du mot ἀρετή [24].

Avant de donner le texte de Maronée, je voudrais brièvement présenter l'état des études relatives aux arétalogies d'Isis, et d'abord rappeler quels sont ces documents; pour chacun d'eux, je citerai la première édition ainsi que les publications ultérieures les plus importantes, sans chercher à établir chaque fois un lemme complet. On connaissait jusqu'à présent cinq arétalogies d'Isis :

1. Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, I, 27; texte incomplet; Ier siècle avant J.-C. Commentaire rapide *ad loc.* chez A. BURTON, « Diodorus Siculus, Book I. A commentary », *EPRO*, 29 (1972), p. 114-116. Cf. aussi BERGMAN, *Ich bin Isis*, p. 27-43.
2. Andros; inscription en vers (hexamètres), très endommagée par endroits; Ier siècle avant J.-C. D'abord publiée par L. ROSS, *Inscriptiones Graecae ineditae*, fasc. II, 1842, 92; reprise notamment dans *IG*, XII 5, 739 avec une photographie du début des vers 34-44. Texte réédité et commenté par W. PEEK, *Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte*, 1930, p. 4-116; il existe une traduction due au même auteur : cf. *Die Antike*, 1930, p. 324-331.
3. Kymé; inscription complète du Ier ou du IIe siècle après J.-C. Edition sommaire par A. SALAČ, « Inscriptions de Kymé d'Eolide », *BCH*, 51 (1927), p. 378-383 et pl. 15; réédition accompagnée d'un important commentaire par P. ROUSSEL, « Un nouvel hymne à Isis », *REG*, 42 (1929), p. 137-168; texte repris dans *IG*, XII Suppl., p. 98-99. Traduc-

---

[23] Dans leur contenu, les textes qui énumèrent les *vertus* d'Isis ne sont pas tellement différents de ces arétalogies qui vont se multipliant à l'époque hellénistique et qui, comme l'écrit LONGO, *op. cit.*, p. 30, « racontent tout d'un dieu... qui avait agi en faveur d'un quelconque pauvre diable, lui faisant une grâce personnelle ».

[24] K. J. RIGSBY, *Amer. Journ. Philol.*, 92 (1971), p. 741-743, en rendant compte de l'ouvrage de V. Longo, déplore lui aussi que l'auteur ait cru devoir écarter de son *Corpus* les arétalogies d'Isis.

tion de J. Beaujeu dans J. BEAUJEU, J. DEFRADAS, H. LE BONNIEC, *Les Grecs et les Romains*, 1967, p. 474-475 [25].

4. Salonique; inscription très fragmentaire; I^e ou II^e siècle après J.-C. S. PELEKIDIS, *Ἀπὸ τὴν πολιτεία καὶ τὴν κοινωνία τῆς ἀρχαίας Θεσσαλονίκης*, 1934, p. 4-5 et fig. 1. Rééditée en 1972, dans *IG*, X 2, 254 par C. Edson [26].
5. Ios; inscription fragmentaire du III^e siècle après J.-C. R. WEIL, *Ath. Mitt.*, 2 (1877), p. 79-82 et 189-190, en a été le premier éditeur; le texte a été redonné notamment dans la *Syll.*[3], 1267 ainsi que dans les *IG*, XII *Suppl.*, p. 98. Photographie d'une partie de l'estampage dans les *IG*, XII 5, 14 et fac-simile complet *ibid.*, p. 217.

D'autres textes en l'honneur d'Isis ou de divinités de son cercle appa-

---

[25] On trouvera le texte de cette inscription ci-dessous, appendice III. La datation est due à P. ROUSSEL, *REG*, 42 (1929), p. 141, n. 2 : « je ne crois pas l'hymne de Kymé antérieur au I^er ou même au II^e siècle de notre ère ». L'annonce de la découverte (*BCH*, 49 (1925), p. 478) entraîna une première attribution au II^e siècle avant J.-C., et cette datation, bien trop haute, semble être à l'origine des nombreuses hésitations chronologiques rencontrées depuis lors chez certains auteurs. M. P. NILSSON, dans la première édition de sa *Geschichte der griechische Religion*, II (1950), avait pour sa part daté le texte du II^e siècle avant J.-C. (p. 236; cf. encore p. 601 : milieu de l'époque hellénistique), mais il était ensuite revenu, dans une lettre du 17/1/1951 adressée au Rév. P. Festugière, à la datation proposée par Roussel : cf. A. J. FESTUGIÈRE, *REG*, 64 (1951), p. 317. Néanmoins, dans la deuxième édition du même volume, M. P. Nilsson continue à considérer que l'inscription de Kymé est la plus ancienne des arétalogies d'Isis (p. 126) et la place de façon assez incohérente dans le II^e siècle avant J.-C. (p. 626, n. 5), malgré un renvoi à Roussel, ou bien à la basse époque hellénistique (p. 248), ou encore au début de l'époque romaine (p. 627). Ces confusions se retrouvent chez VANDERLIP, *Isidorus*, p. 85, où l'arétalogie de Kymé est déclarée contemporaine du texte de Diodore et de l'hymne d'Andros, ce qui conduit l'auteur à imaginer, p. 86, deux documents, K et (K), le premier daté de la fin du I^er siècle avant J.-C., le second du II^e-III^e siècle après J.-C. Tout récemment, P. M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, 1972, p. 670 et n. 429 (cf. aussi p. 804), a placé l'inscription de Kymé au II^e siècle avant J.-C., en se fondant sur le fait que le dédicant *Δημήτριος Ἀρτεμιδώρου ὁ καὶ Θρασέας*, de Magnésie du Méandre, « est probablement identique au personnage de même nom » qui apparaît dans *Inschr. Magn.*, 104, l. 27 : *Δημήτρι[ο]ν <τοῦ> Ἀρτεμιδώρου* (décret de Démétrias de Thessalie en l'honneur de juges magnètes, daté par O. Kern de la deuxième moitié du II^e siècle avant J.-C.). Dès 1939, Hiller von Gaertringen avait à juste titre repoussé un tel rapprochement, en ajoutant, pour la date : « Aetas Augusti regno vix antiquior videtur » (*IG*, XII Suppl., p. 99).

[26] La datation est due à C. Edson; cf. aussi HARDER, *Chalcis*, p. 19, n. 2 (II^e siècle après J.-C., contre la datation trop haute de Pélékidis).

raissent comme très proches des documents énumérés ci-dessus et seront assez souvent cités, du moins les plus importants d'entre eux, dans les pages suivantes. J'en donne la liste, en procédant comme pour les arétalogies isiaques.

6. Hymnes d'Isidôros; quatre textes inscrits sur les pilastres d'entrée du temple de Medinet Madi, dans le Fayoum, et datés du Ier siècle avant J.-C.; les trois premiers sont consacrés à Isis. La première publication est due à A. VOGLIANO, *Primo rapporto degli scavi condotti dalla Missione archaeologica d'Egitto della R. Universita di Milano nella zona di Madinet Madi*, 1936, p. 27-51 et pl. 14-17; cf. *SEG*, VIII (1938), 548-551. Les quatre hymnes ont été republiés par Et. BERNAND, *Inscriptions métriques de l'Egypte gréco-romaine*, 1969, n° 175, p. 631-652 (lemme et apparat critique minutieux, traduction et commentaire). V. Fr. VANDERLIP vient de faire paraître une étude d'ensemble sur ces quatre textes, dont elle donne une traduction et un commentaire détaillé : « The four Greek hymns of Isidorus and the cult of Isis », *American Studies in Papyrology*, 12 (1972).
7. Hymne de Kios (Bithynie); inscription en l'honneur d'Anoubis, datée du Ier siècle après J.-C. Edition, traduction et commentaire par W. FROEHNER, *Inscriptions grecques du Louvre*, 1865, n° 1, p. 3-5. Texte repris par KAIBEL, *Epigrammata graeca*, 1878, 1029. E. DES PLACES, *La Religion grecque*, 1969, p. 162-163, donne de cet hymne une traduction et un commentaire rapide. Voir aussi VIDMAN, *Sylloge*, 325.
8. Cyrène; hymne à Isis en trimètres iambiques, gravé sur pierre et daté très précisément de l'année 103 après J.-C. Le texte, dont la fin est perdue, a été publié par G. OLIVERIO, *Notiziario archeologico del ministero delle colonie*, 1927, p. 209-211 et pl. 32 (*non vidi*) = *SEG*, IX (1938), 192. Traduit par E. DES PLACES, *op. cit.*, p. 163-164.
9. Invocation à Isis trouvée à Oxyrhynchos; fin du Ier siècle-début du IIe siècle après J.-C. B. P. GRENFELL - A. S. HUNT, *The Oxyrhynchos Papyri*, XI (1915), 1380, p. 190-220 (édition du texte, traduction et commentaire). Réédition, accompagnée d'une traduction et d'un très riche commentaire, par G. LAFAYE, « Litanie grecque d'Isis », *Rev. Phil.*, 40 (1916), p. 55-108; traduction et commentaire par P. COLLART, « L'invocation d'Isis, d'après un papyrus d'Oxyrhynchos », *Rev. Egyptologique*, 1919, p. 93-100. Voir aussi B. A. VAN GRONINGEN, *De papyro Oxyrhynchita 1380*, 1921.
10. Hymne de Mésomédès, vers 135 après J.-C. Texte publié par A. DELATTE, « Orphica », *Le Musée Belge*, 17 (1913), p. 141-144. Cf. encore E. HEITSCH, « Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit », *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-Hist.*

Klasse, 49 (1961, 2e édition 1963), n° 2, 5, p. 27-28. Traduction et commentaire rapide dans E. DES PLACES, *op. cit.*, p. 160-162 [27].

11. Apulée, *Métamorphoses*, XI, 5, 1-5 (« arétalogie d'Isis ») et XI, 25, 1-6 (« prière de Lucius »). Le livre XI vient d'être réédité, avec une traduction et un très riche commentaire par J. GWYN GRIFFITHS, « Apuleius of Madauros. The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI) », *EPRO.*, 39, 1975.

12. Korè Kosmou; arétalogie en l'honneur d'Isis et d'Osiris, probablement du IIIe siècle après J.-C. Voir notamment l'édition du texte et sa traduction dans A. J. FESTUGIÈRE, *Corpus Hermeticum*, IV, frgt. 23, § 65-68, p. 21-22 et le commentaire dans A. J. FESTUGIÈRE, « L'arétalogie isiaque de la Korè Kosmou », *Mélanges Ch. Picard, Rev. Arch.*, 1948, p. 376-381 (= *Études de religion grecque et hellénistique*, 1972, p. 164-169).

13. Invocation à Isis dans un papyrus magique du IIIe siècle après J.-C. Cf. *Greek Papyri in the British Museum*, I (1893), 121, l. 490-504, p. 100; voir encore K. PREISENDANZ, *Papyri graecae magicae*, II (1931), Pap. VII, p. 22-23 (texte et traduction); traduction aussi chez D. BONNEAU, *La crue du Nil*, 1964, p. 265.

14. Hymne à Isis, en hexamètres; texte fragmentaire, daté du IIIe siècle après J.-C. (?), d'abord publié par G. VITELLI, *Papiri greci e latini, Publicazioni della Società Italiana*, VII (1925), n° 844. L'identification est due à E. HEITSCH, « PSI VII 844, ein Isishymnus », *Museum Helveticum*, 17 (1960), p. 185-188; cf. aussi du même, « Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit », *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-Hist. Klasse*, 49 (1961, 2e édition 1963), n° 48, p. 165-166.

15. Chalcis; arétalogie en l'honneur de Karpocrate; fin du IIIe siècle - IVe siècle après J.-C. L'inscription, trouvée à Chalcis en 1939, a été publiée en 1944 par R. HARDER, « Karpokrates von Chalkis und die memphitische Isis-propaganda », *Abhandl. der Preuss. Akad. der Wis.*, 14 (1943, paru en 1944), p. 7-18. Pour la date, cf. J. et L. ROBERT, *Bull. Epigr.*, 1946-1947, 171, p. 345 [28].

---

[27] La date proposée par A. Delatte (IIIe-IVe siècle après J.-C.) est erronée. U. WILAMOWITZ, *Griechische Verskunst*, 1921, p. 595, a montré que l'hymne devait être attribué à Mésomédès, poète lyrique contemporain d'Hadrien.

[28] Les n° 1, 2, 4, 5, 7, 8 et 10 sont commodément réunis dans PEEK, *Andros*. On y trouvera encore une inscription de Gomphoi (Thessalie), datée par W. Peek du Ier siècle après J.-C. au plus tôt; ce document, très endommagé, devait être un hymne à Isis; il n'en reste plus que le début de seize hexamètres; cf. *SEG*, II (1924), 359. Je me suis volontairement limité aux documents consacrés en totalité ou en partie à la déesse égyptienne et qui, de près ou de loin, rappellent les arétalogies isiaques. J'ai

Parmi les nombreuses études — thèses, dissertations, monographies ou articles — relatives aux arétalogies isiaques, il en est quelques unes qui représentent des moments importants dans l'histoire des recherches concernant cette catégorie de documents et que, pour cette raison, je voudrais brièvement rappeler ici, avant de faire connaître la nouvelle inscription de Maronée. Dans le même temps où W. Peek commentait avec beaucoup de soin le difficile texte d'Andros [29], P. Roussel reprenait la publication de l'arétalogie de Kymé, rapidement éditée deux années auparavant par son inventeur, A. Salač [30]; il soulignait à la suite de ce dernier la parenté du texte de Kymé avec ceux d'Ios et d'Andros et supposait l'existence d'un original commun rédigé par un Grec et gravé dans un sanctuaire égyptien, peut-être à Memphis ou plus vraisemblablement à Alexandrie. Une quinzaine d'années plus tard, R. Harder [31] établissait le *stemma* des arétalogies de Kymé, de Salonique, d'Ios et d'Andros, en démontrant qu'elles remontaient toutes à un même texte grec; gravé sur une stèle du sanctuaire de Ptah à Memphis, ce texte aurait été traduit d'un document égyptien écrit en caractères hiéroglyphiques; l'arétalogie conservée par Diodore serait, quant à elle, une autre traduction, plus libre, du même document.

Cette thèse d'une origine égyptienne des arétalogies d'Isis [32] fut vivement contestée la même année par A. D. Nock et par A. J. Festugière [33]. Ce dernier a particulièrement développé son argumentation : après avoir indiqué qu'il n'était pas nécessaire d'imaginer l'existence de deux

---

toutefois cité le texte de Chalcis (n° 15), bien qu'il s'adresse à Karpokrate, parce que son auteur, comme l'a bien montré R. Harder, s'est manifestement inspiré de ces mêmes arétalogies. On pourrait peut-être ajouter, ainsi que me le signale M. J. Leclant, l'hymne à Osiris rédigé par Tibulle, *Elégies*, I, 7, à l'occasion de l'anniversaire de Messalla et où l'on trouve en effet des motifs analogues à ceux qui apparaissent dans les documents isiaques; sur ce texte, voir P. GRIMAL, « Le dieu Sérapis et le Génius de Messalla », *Bulletin de la Société Française d'Egyptologie*, n° 53-54 (1969), p. 42-51.

[29] PEEK, *Andros*, 1930.

[30] ROUSSEL, *Kymé*, 1929.

[31] HARDER, *Chalcis*, 1943; publié en 1944.

[32] R. Harder n'était pas le premier à supposer l'existence d'un texte de base égyptien pour les arétalogies isiaques (cf. HARDER, *Chalcis*, p. 25 et n. 3-4; MÜLLER, *Isis-Aretalogien*, p. 8 et n. 6-7; BERGMAN, *Ich bin Isis*, p. 16, n. 3), mais il est le premier à avoir cherché à démontrer cette thèse.

[33] A. D. NOCK, *Gnomon*, 21 (1949), p. 221-228; FESTUGIÈRE, *Arétalogies*, 1949.

traductions grecques d'un même texte et que les diverses arétalogies — y compris celle de Diodore — pouvaient sans difficulté provenir d'un modèle grec unique, A. J. Festugière s'est attaché à démontrer que ce modèle grec, loin d'être la traduction d'un document égyptien, était un original rédigé par des Grecs à l'adresse de leurs compatriotes, ainsi qu'en témoignent les thèmes traités, pour la plupart d'inspiration grecque, et la composition, semblable dans ses grandes lignes à celle des hymnes grecs des époques classique et hellénistique : « tout conduit à penser que des prêtres égyptiens (de Memphis ou d'ailleurs) ont fait rédiger par un Grec (ou par un des leurs qui savait le grec), pour des Grecs, en conformité avec des idées grecques et un genre littéraire grec, une eulogie d'Isis destinée à munir la déesse d'une sorte de *symbolon* dans son voyage à travers le monde grec » [34].

En 1961, l'égyptologue D. Müller reprenait l'étude des arétalogies d'Isis et cherchait à retrouver, derrière chacun des versets qui composent ces textes, une éventuelle formulation égyptienne [35]. Un examen comparatif détaillé avec des documents égyptiens consacrés à Isis l'amenait à conclure que les arétalogies ne pouvaient être le résultat d'une traduction de l'égyptien au grec et que l'auteur du texte de base memphitique — que ce soit un Egyptien élevé dans un milieu grec ou un Grec informé de la religion égyptienne — avait procédé de façon à faciliter la propagation du culte de la déesse en pays grec : empruntant à l'Isis égyptienne ou même à d'autres divinités du panthéon égyptien ce qui pouvait être accepté par des Grecs, supprimant en revanche ce qui risquait de leur paraître incompréhensible ou insolite, ajoutant des traits étrangers à la mentalité égyptienne — le thème de l'invention divine en est un exemple significatif —, il parvint à composer un ensemble fortement hellénisé, « au point qu'Isis alla à la rencontre des croyants grecs comme grecque, et non plus comme égyptienne » [36]. La thèse de R. Harder, suivant laquelle les arétalogies isiaques provenaient d'un original égyptien, se trouvait ainsi infirmée par un égyptologue, après l'avoir été par des hellénistes.

Il convient toutefois d'ajouter que les conclusions de D. Müller n'ont

---

[34] FESTUGIÈRE, *loc. cit.*, p. 232 (= *Études*, p. 161).

[35] MÜLLER, *Isis-Aretalogien*, 1961.

[36] MÜLLER, *op. cit.*, p. 87.

pas toujours paru entièrement décisives; dans son désir de souligner le caractère grec des arétalogies, l'auteur a en effet tendance à minimiser les rapports qui semblent pouvoir exister parfois entre certains versets de ces textes et les nombreux documents égyptiens cités en parallèle [37]. C'est une critique analogue que formule J. Bergman au début d'un ouvrage récent, destiné à mettre en relief l'origine memphitique des arétalogies d'Isis [38]. Dans un esprit quelque peu polémique [39], J. Bergman s'attache à montrer que chaque verset des arétalogies isiaques recouvre une réalité égyptienne et que l'ensemble ne peut être réellement compris que si on le replace dans un contexte memphitique précis, celui de l'idéologie royale : en accordant une place prépondérante à Isis, fille, épouse, mère du roi, reine elle-même, identifiée à Maat, le symbole divin de la justice, de la vérité, du beau, de l'ordre, etc., les arétalogies, par les thèmes comme par le style, sont en relation étroite avec la vie cultuelle de Memphis, et notamment avec les rites et les fêtes du couronnement; elles montrent par ailleurs la force de la tradition égyptienne dans le milieu grec de Memphis et la persistance d'une telle tradition dans le monde hellénistique et romain. La thèse de J. Bergman, fondée sur une masse considérable de documents égyptiens cités en parallèle, ne laisse pas d'être séduisante : elle éclaire d'un jour résolument nouveau les arétalogies d'Isis, en faisant de ces dernières l'expression d'une pensée religieuse profondément enracinée dans la tradition memphitique. Travail riche et fécond, assurément. Cependant, face à la prudence, parfois excessive, de D. Müller, la démonstration de J. Bergman paraît par endroits systématique, son utilisation des textes souvent forcée, surtout lorsqu'il veut prouver l'origine égyptienne de versets dont chacun jusque là s'accordait à dire qu'ils étaient issus d'une mentalité grecque [40].

---

[37] Dans ce sens, on notera la réflexion de J. HANI, *REG*, 1970, p. 55, n. 16 : « La remarquable étude de D. Müller, dont le but est de démontrer le caractère nettement grec de ces textes religieux (= les arétalogies d'Isis), finit par prouver que le fond en est passablement égyptien ».

[38] BERGMAN, *Ich bin Isis*, 1968.

[39] Ainsi, par exemple, BERGMAN, *op. cit.*, p. 21 : «L'état actuel de la recherche en ce domaine, où tant de voix se sont prononcées avec force, et non sans partialité, en faveur du caractère grec des arétalogies d'Isis, nous imposait la tâche d'accentuer le côté égyptien de leur origine ».

[40] Par exemple à propos de *Kymé* 31 (cf. ci-dessous, p. 82). Parmi les nombreux

Quoi qu'il en soit, on ne peut plus ignorer, après le travail de J. Bergman, le fond égyptien des arétalogies d'Isis. Mais ces documents étaient rédigés pour des Grecs, et ils n'étaient pas seulement destinés aux Grecs d'Egypte, c'est-à-dire à une communauté qui pouvait être plus ou moins informée des coutumes et des cultes égyptiens. Une question se pose donc : comment des Grecs d'Asie Mineure, des Cyclades, de Macédoine ou de Thrace, pour ne citer que les régions où ont été trouvées jusqu'à présent des arétalogies d'Isis, ont-ils reçu et compris ces textes? Si les versets issus d'une mentalité grecque n'offraient pas de difficulté [41], ceux qui traduisent une réalité égyptienne devaient être nécessairement interprétés, dans un sens ou dans un autre. J. Bergman, à qui le problème n'a pas échappé, propose une solution dans les dernières pages de son livre, en avançant que ce travail d'interprétation était assuré par des prêtres égyptiens ou de formation égyptienne qui faisaient ainsi connaître aux fidèles grecs d'Isis la théologie de Memphis [42]. Il est certes possible de l'envisager pour de grands centres comme Kymé ou Thessalonique, où le clergé était nombreux et varié; mais qu'en était-il à Ios ou à Andros, là où le culte d'Isis ne semble pas avoir été bien important [43], et, d'une façon plus générale, dans toutes ces cités où les cultes égyptiens étaient confiés à des autochtones élus à la prêtrise annuellement? On le verra, ce n'est pas un des moindres mérites de l'inscription de Maronée que de répondre à cette question.

---

compte-rendus qui ont suivi la publication de l'ouvrage de J. Bergman, il importe de citer celui de D. MÜLLER, « I am Isis », *Orientalistische Literaturzeitung*, 67 (1972), p. 117-130; ce dernier, tout en acceptant certaines des analyses de J. Bergman, conteste notamment qu'Isis ait joué un rôle prédominant dans le culte royal de Memphis et maintient que les arétalogies isiaques mêlent des thèmes grecs à des notions égyptiennes.

[41] Je me conforme ici à l'opinion de D. Müller, déjà exprimée dans son ouvrage *Isis-Aretalogien* et reprise dans son compte rendu du livre de J. Bergman (référence à la note précédente).

[42] BERGMAN, *Ich bin Isis*, p. 298-300.

[43] DUNAND, *Culte d'Isis*, II, p. 53-60 et p. 182-190 (Thessalonique); p. 116-118 (Andros); p. 215-216 (Ios); *Culte d'Isis*, III, p. 85-89 (Kymé).

TEXTE ET TRADUCTION

Stèle de marbre à gros grain légèrement pyramidante. Cassée en haut et en bas, intacte sur les côtés. Un éclat en haut et à gauche; éraflures à gauche et vers le bas. L'épiderme a souffert par endroits, ce qui rend parfois la lecture difficile. Faces antérieures et latérales soigneusement travaillées; face postérieure dégrossie. Dimensions en cm. : ht. max. : 53; larg. : 46 en haut, 48 en bas; ép. : 9. Ht. des lettres : 0,7 à 0,9; interligne variable (0,4 en moyenne) : malgré le soin apporté à la gravure, les lignes ondulent; ce phénomène est surtout sensible vers le bas du texte. La pierre a été trouvée fortuitement sur le site de l'ancienne Maronée au lieu-dit Kambana, lors d'un labourage profond; les éraflures sont dues aux griffes de l'instrument utilisé. Le document est actuellement conservé au Musée de Komotini; inv. 963. Pl. 1-3.

ΑΥΤΗΣ
ἐλ]άμβανον γὰρ
ΝΘΕΩΡΗΣΕΙΝΟΙΑΝ πρὸς τὸ μέγεθος
[τῆς σῆς εὐε]ργεσίας οἱ λόγοι τῶν ἐπαίνων μὴ ἐλλίπωσιν· ΗΙΔΕ
[...]ρωτα τὸ μὲν ἐγκωμίου, τὸ δὲ προσώπου θεῶι κείμενον
[...ἀν]θρώπωι· ὥσπερ οὖν ἐπὶ τῶν ὀμμάτων, Ἴσι, ταῖς εὐχαῖς
[ἐπήκ]ουσας, ἐλθὲ τοῖς ἐπαίνοις καὶ ἐπὶ δευτέραν εὐχήν·
[κα]ὶ γὰρ τὸ σὸν ἐγκώμιον τῶν ὀμμάτων ἐστὶ κρεῖσσον,
[.] ΑΝΟΙΣ ἔβλεψα τὸν ἥλιον τούτοις, καὶ τὸν σὸν βλέπω κόσμον·
πείθομαι δὲ πάντως σε παρέσεσθαι· εἰ γὰρ ὑπὲρ τῆς ἐμῆς καλουμένη σωτηρίας ἦλθες, πῶς ὑπὲρ τῆς ἰδίας τιμῆς οὐκ ἂν ἔλθοις; θαρρῶν οὖν πορεύομαι πρὸς τὰ λοιπά, γινώσκων ὅτι τὸ ἐγκώμιον,
νοῦς μὲν θεοῦ, χεῖρες δὲ γράφουσιν ἀνθρώπου· καὶ πρῶτον ἐπὶ τὸ γένος ἥξω, τῶν ἐγκωμίων ποιησάμενος ἀρχὴν
τὴν πρώτην σου τοῦ γένους ἀρχήν· Γῆν φασι πάντων μητέρα γενηθῆναι· ταύτηι δὲ σὺ θυγάτηρ ἐσπάρης πρώτηι·
σύνοικον δ'ἔλαβες Σέραπιν, καὶ τὸν κοινὸν ὑμῶν θεμένων γάμον,
τοῖς ὑμετέροις προσώποις ὁ κόσμος ἀνέλαμψεν ἐνομματισθεὶς
Ἡλίωι καὶ Σελήνηι· δύο μὲν οὖν ἐστε, καλεῖσθε δὲ πολλοὶ παρ' ἀνθρώποις· μόνους γὰρ ὁ βίος ὑμᾶς θεοὺς οἶδεν· πῶς οὖν τῶν
ἐγκωμίων οὐ δυσκράτητος ὁ λόγος ὅταν δέηι τὸν ἔπαινον
πολλοῖς θεοῖς προναῶσαι; Αὕτη μεθ' Ἑρμοῦ γράμμαθ' εὗρεν
καὶ τῶν γραμμάτων ἃ μὲν ἱερὰ τοῖς μύσταις, ἃ δὲ δημόσια

τοῖς πᾶσιν· αὕτη τὸ δίκαιον ἔστησεν ἵν' ἕκαστος ἡμῶν,
ὡς ἐκ τῆς φύσεως τὸν θάνατον ἴσον ἔσχεν, καὶ ζῆν ἀπὸ τῶν
ἴσων εἰδῆι· αὕτη τῶν ἀνθρώπων οἷς μὲν βάρβαρον, οἷς δ'ἑλλη-
νίδα διάλεκτον ἔστησεν ἵν' ἧι τὸ γένος διαλλάσσον μὴ μό-
νον ἀνδράσιν πρὸς γυναῖκας ἀλλὰ καὶ πᾶσι πρὸς πάντας·
[σ]ὺ νόμους ἔδωκας, θεσμοὶ δ'ἐκαλοῦντο κατὰ πρώτας· τοι-
[γα]ροῦν αἱ πόλεις εὐστάθησαν, οὐ τὴν βίαν νομικὸν ἀλλὰ
[τ]ὸν νόμον ἀβίαστον εὑροῦσαι· σὺ τιμᾶσθαι γονεῖς ὑπὸ
[τ]ἐκνων ἐποίησας, οὐ μόνον ὡς πατέρων, ἀλλ' ὡς καὶ θεῶν
[φ]ροντίσασα· τοιγαροῦν ἡ χάρις κρείσσων ὅτε τῆς φύσε-
ως τὴν ἀνάγκην καὶ θεὰ νόμον ἔγραψεν· σοὶ πρὸς κατοίκησιν
Αἴγυπτος ἐστέρχθη· σὺ μάλιστα τῆς Ἑλλάδος ἐτίμησας τὰς
Ἀθήνας· κεῖθι γὰρ πρῶτον τοὺς καρποὺς ἐξέφηνας· Τριπτόλε-
μος δὲ τοὺς ἱεροὺς δράκοντάς σου καταζεύξας ἁρματοφο-
ρούμενος εἰς πάντας Ἕλληνας διέδωκε τὸ σπέρμα· τοιγαροῦν
τῆς μὲν Ἑλλάδος ἰδεῖν σπεύδομεν τὰς Ἀθήνας, τῶν δ' Ἀθη-
νῶν Ἐλευσῖνα, τῆς μὲν Εὐρώπης νομίζοντες τὴν πόλιν, τῆς
δὲ πόλεως τὸ ἱερὸν κόσμον· ἔγνω τὸν βίον ἐξ ἀνδρὸς
συνεστηκότα καὶ γυναικός· ἔγνω τερον τὴν γυ-
ναῖκα· πῶς ἔδει τὸ ἧσσον
N ἐσφραγισ

Notes critiques :

l. 4 : au début, avant l'*epsilon*, partie inférieure de deux hastes verticales.
l. 5 : au début de la ligne, la boucle du *rho* est nettement visible; ἐγκωμίου : du *kappa*, on ne voit que l'extrémité inférieure de la haste verticale.
l. 7 : au début de la ligne, traces de l'*omicron* dans la cassure.
l. 8 : avant γάρ, une haste verticale.
l. 9 : voir p. 32-33, comment. *ad loc.*
l. 15 : entre ἀρχήν et γῆν, dans le *vide*, traces d'un *nu* qui a été effacé.

Le texte est divisé en versets, chaque verset étant en général séparé du précédent par un *vide* de une à deux lettres. Cette disposition n'est pas employée systématiquement : deux versets peuvent avoir été gravés à la suite (par exemple l. 10, l. 16 ou l. 20); en revanche, dans le même verset, on peut avoir un *vide* entre la proposition principale et la proposition subordonnée (par exemple l. 30 ou l. 32). La coupe syllabique est partout respectée.

Le texte ne peut être daté que d'après des critères paléographiques.

L'*alpha* est à barre médiane brisée, le *mu* a les jambages obliques; le *pi*, dont les hastes verticales sont généralement de même longueur, a parfois une haste droite légèrement plus courte que la gauche; le *sigma* montre lui aussi quelquefois des barres extérieures encore légèrement divergentes; le *thêta* possède tantôt une courte barre centrale, tantôt un simple point; l'*omicron* est souvent légèrement plus petit que les autres lettres, tandis que la barre médiane de l'*epsilon*, plus courte que les deux autres barres horizontales, est toujours attachée à la haste verticale [1]. D'autre part, dans cette gravure très soignée, l'ornementation se révèle très réduite; les *apices*, peu marqués, apparaissent le plus souvent comme de simples renflements à l'extrémité des hastes verticales et horizontales. Enfin, l'usage de l'*iota* adscrit est scrupuleusement respecté. Une comparaison de notre texte, sur la base de ces différentes considérations, avec les inscriptions bien datées de Thasos, d'Abdère et de Thessalonique, invite à placer le document dans la deuxième moitié du II^e^ siècle ou dans la première moitié du I^er^ siècle avant J.-C. On verra que les résultats du commentaire ne s'opposent pas à une telle datation.

Traduction [2]

— Ainsi, de même que tu as exaucé, Isis, les prières que je t'adressais au sujet de mes yeux, viens pour les louanges que je te destine, en réponse encore à une seconde prière;

---

[1] Sur l'*epsilon* avec la barre horizontale médiane détachée de la haste verticale, voir L. ROBERT, *REG*, 42 (1929), p. 31-32, avec renvoi à Ad. WILHELM, *Neue Beiträge*, I, 36 : cette forme est fréquente dans la deuxième moitié du I^er^ siècle avant J.-C. Or elle n'était pas inconnue à Maronée; on la rencontre notamment dans une inscription récemment publiée par A. VAVRITSAS, *Arch. Delt.*, 20 (1965), II, 3, p. 484 et redonnée par G. DAUX, « Chronique », *BCH*, 92 (1968), p. 926-927; cf. J. et L. ROBERT, *Bull. Epigr.*, 1969, 380, p. 481 : « Nous remarquons que l'écriture, avec les *epsilon* dont la haste horizontale centrale est détachée de la haste verticale, doit être du I^er^ siècle avant ou après J.-C. ».

[2] J'ai cherché à respecter le plus possible le mouvement d'ensemble, en me conformant notamment à l'ordre des mots à l'intérieur de chaque verset; dans ces conditions, la traduction à laquelle je suis parvenu n'est certes pas un modèle d'élégance, mais elle rend au moins compte de l'allure générale du texte. Pour les six premières lignes, voir le commentaire *ad loc.* J'ai profité, à ce sujet, des remarques et des suggestions de M. J. Bousquet : qu'il trouve ici l'expression de ma très vive gratitude. Il va sans dire que je suis seul responsable de l'interprétation de ces lignes.

— ton éloge en effet a plus d'importance que mes yeux : avec ces yeux ..... j'ai vu le soleil, et (maintenant) je vois le monde qui est le tien;
— je suis convaincu que tu m'assisteras de toute façon;
— si en effet tu es venue, alors que je t'invoquais pour mon salut, comment ne viendrais-tu pas quand il s'agit de t'honorer toi-même?
— c'est donc avec confiance que je m'avance pour la suite, sachant que l'éloge, c'est l'esprit de la divinité et les mains de l'homme qui le rédigent;
— et d'abord j'en viendrai à ta race, en commençant mes éloges par l'origine première de ta race;
— la Terre, dit-on, devint la mère de tout;
— elle, qui est la première, t'a eue pour fille;
— tu as pris Sérapis comme compagnon, et, après que vous eutes institué le mariage, le monde a resplendi sous vos visages, placé sous les regards d'Hélios et de Séléné;
— ainsi, vous êtes deux, mais on vous invoque sous de nombreux noms chez les hommes;
— la vie en effet vous connaît seuls comme dieux;
— comment donc le sujet des éloges ne serait-il pas difficile quand il faut faire commencer la louange par l'évocation de nombreux dieux?
— Elle a découvert avec Hermès les écrits, et parmi ceux-ci, les écrits sacrés pour les mystes, et les écrits à caractère public pour tous;
— elle a institué la justice, afin que chacun de nous, de même que la nature l'a rendu égal aux autres face à la mort, puisse vivre aussi dans des conditions d'égalité;
— elle a institué la langue pour les hommes, pour les uns la langue barbare, pour les autres la langue grecque, afin que les races vivent en harmonie, non seulement les hommes avec les femmes, mais encore tous avec tous;
— tu as donné les lois, on les appelait « thesmoi » à l'origine;
— voilà pourquoi les villes ont été solidement établies, car elles trouvèrent, non pas la violence érigée en loi, mais la loi sans la violence;
— tu as fait en sorte que les enfants honorent leurs parents, te souciant de ces derniers en les considérant non seulement comme des parents, mais encore comme des dieux;
— voilà pourquoi la reconnaissance est plus grande lorsque c'est une déesse aussi qui a fait de la nécessité naturelle une loi;

— l'Egypte t'a plu comme lieu de séjour;
— de la Grèce, tu as surtout honoré Athènes;
— c'est là en effet que pour la première fois tu as révélé les fruits de la terre;
— Triptolème, après avoir mis sous le joug tes serpents sacrés, distribua, emporté sur son char, la semence à tous les Grecs;
— voilà pourquoi nous avons à cœur d'aller voir, dans la Grèce, Athènes, et dans Athènes, Eleusis, en estimant que la cité est l'âme de l'Europe, et que le sanctuaire est l'âme de la cité;
— elle a décrété que la vie procède de l'homme et de la femme;
— elle a décrété que la femme ...

COMMENTAIRE

L'inscription, telle qu'elle nous est parvenue, se décompose en deux grandes parties : le préambule, dans lequel l'auteur demande à Isis de l'aider dans la rédaction de son éloge (l. 1-15), et l'éloge proprement dit, qui fait connaître successivement le *génos* de la déesse (l. 15-22) puis ses *aretai* (l. 22-44). Comme je l'ai annoncé dans l'avant-propos, le texte sera commenté dans le détail, verset après verset; une conclusion présentera les divers centres d'intérêt du document, en regroupant les remarques les plus importantes faites au cours du commentaire.

Les quatre premières lignes de l'inscription, très lacunaires, en mettant l'accent sur le caractère bienfaisant d'Isis (*πρὸς τὸ μέγεθος [τῆς σῆς εὐε]ργεσίας*), faisaient peut-être déjà allusion à cette guérison miraculeuse que le préambule va évoquer à plusieurs reprises; le verbe *θεωρεῖν* pourrait avoir dans ce contexte une résonance religieuse [1]. La fin de la phrase, dans laquelle l'auteur souhaite que ses louanges ne soient pas inférieures au bienfait reçu, annonce un thème qui sera repris et développé par la suite.

Le sens des lignes 4-6 n'apparaît pas au premier abord : deux courtes lacunes de quatre à cinq lettres au début des lignes 5 et 6 rendent en effet la phrase obscure; le contexte cependant permet de proposer une interprétation. La particule *οὖν* de la ligne 6 montre que les deux versets (l. 4-6 et l. 6-7) sont en rapport étroit, le second étant la conséquence du premier. Or le rédacteur indique très nettement, aux lignes 6-7, que la déesse ne borne pas son pouvoir à des interventions d'ordre thérapeutique; en invoquant l'aide divine au moment même où il se dispose à rédiger l'éloge de la déesse, il reconnaît que cette dernière est aussi la source de son inspiration. Dans cette perspective, *τοῖς ἐπαίνοις* (l. 7) et *τῶν ὀμμάτων* (l. 6) rappelleraient respectivement *ἐγκωμίου* et *προσώπου*. Ainsi, le verset des lignes 4-6 constatait peut-être que l'éloge,

---

[1] Le verbe *θεωρεῖν*, qui signifiait seulement « voir » à l'origine, a pris assez vite une valeur religieuse : cf. A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, 1936, p. 13 et n. 1.

aussi bien que le visage humain, est au pouvoir de la divinité, non de l'homme [2]. Il faudrait dans ce cas restituer *οὐκ* devant *ἀν]θρώπωι*, ce qui convient pour la lacune [3]. Mais je ne sais trop comment compléter le début de la ligne 5; d'autre part, le sens et la fonction de *κείμενον* m'échappent [4].

ὥσπερ οὖν ἐπὶ τῶν ὀμμάτων, Ἶσι, ταῖς εὐχαῖς [ἐπήκ]ουσας, ἐλθὲ τοῖς ἐπαίνοις καὶ ἐπὶ δευτέραν εὐχήν (l. 6-7).

Ces deux lignes, rapprochées des lignes 10-11, font connaître la raison essentielle qui a présidé à la rédaction de ce texte en l'honneur d'Isis [5] :

---

[2] Aux lignes 12-13, il est nettement dit que l'inspiration vient de la divinité.

[3] Un document papyrologique du I^er^ siècle ou du début du II^e^ siècle après J.-C. (*Oxy. Pap.*, 1381) renferme une phrase qui peut être rapprochée des lignes 4-6 de notre inscription : *θε[οῖ]ς γὰρ μόνοι[ς] ἀλλ' οὐ [θν]ητοῖς ἐ[[φ]]φικ[[...]]τ[ὸ]ν τὰς θεῶν διηγεῖσθα[ι] δυνάμεις* (l. 40-42) et qui rend plus convaincante, semble-t-il, la restitution proposée pour le début de la ligne 6.

[4] La restitution du début de la ligne 5 dépend en grande partie de la transcription des lettres *HIΔE* à la fin de la ligne 4. Doit-on comprendre *ἥι δέ*? Dans ce cas, il faut supposer dans la lacune un verbe à un temps personnel, nécessairement très court (*ἦν*, ou *ἐστι*?). Mais la construction de l'ensemble fait alors difficulté. D'autre part, *ἥι δέ* devrait répondre à un *ἥι μέν* (ou *ἥς μέν*, etc.) dont il ne semble pas possible d'envisager la présence dans la phrase précédente, qui s'ouvre sur *[ἐ]λάμβανον γάρ* (l. 2). Une autre possibilité serait de voir dans les lettres *HIΔE* le début de la forme verbale *ἥιδε*|*[α]*; celle-ci introduirait une proposition participiale (verbe : *κείμενον*; sujet : *τὸ μὲν ἐγκωμίου, τὸ δὲ προσώπου*); le début de la ligne 5 serait à compléter : *ἥιδε*|*[α δὲ π]ρῶτα*. Ce plus-que-parfait à valeur d'imparfait répondrait assez bien au verbe *[ἐ]λάμβανον* de la ligne 2, mais la forme ionienne *ἥιδε[α]*, alors qu'on attendrait plutôt *ἥιδη* (ou *ἥιδειν*) rend cette restitution incertaine. De même, la construction *τὸ μὲν ἐγκωμίου, τὸ δὲ προσώπου* n'est pas des plus satisfaisantes. Dans le doute, j'ai préféré, lors de l'établissement du texte, ne rien proposer pour la fin de la ligne 4 ainsi que pour le début des lignes 5 et 6, en espérant que d'autres trouveront une solution qui me fait encore actuellement défaut.

[5] On remarquera que dans notre texte, aucune différence n'est faite entre *ἔπαινος* et *ἐγκώμιον*, alors que les théoriciens distinguaient entre ces deux termes : cf. Aristote, *Eth. Nicom.*, I, 12 § 1-18, et plus particulièrement le § 6 : *ὁ μὲν γὰρ ἔπαινος τῆς ἀρετῆς ..., τὰ δ'ἐγκώμια τῶν ἔργων*; cf. aussi *Rhétorique*, I, 9, 1367b; voir encore les rhéteurs de l'époque impériale : Hermogène, *Progymn.*, 7; Aphthonios, *Progymn.*, 8; Théon, *Progymn.*, 8, etc. Sur l'*enkômion*, cf. CRUSIUS, *RE*, V, 2 (1905), *s.v.*, col. 2581-2583;

c'est pour avoir guéri une ophtalmie que la déesse est ainsi chantée, par le biais d'une arétalogie [6]. Rien n'est dit ici sur les circonstances exactes de la guérison, mais ces détails pouvaient être donnés dans la partie initiale manquante, si l'on en juge par l'expression *πρὸς τὸ μέγεθος [τῆς σῆς εὐ]εργεσίας* qui semble déjà faire allusion à l'intervention divine; le passage est toutefois capital, car, pour la première fois, une arétalogie d'Isis peut être replacée dans un contexte précis, pour la première fois un document de cette catégorie s'enracine, pour ainsi dire, dans une réalité humaine concrète, clairement définie. On avait certes, et depuis longtemps, considéré que les arétalogies d'Isis actuellement connues avaient été élaborées par des fidèles reconnaissants, désireux de magnifier la puissance de leur déesse; la confirmation formelle qu'apporte à ce sujet notre texte n'est pas le moindre mérite de ce document.

Le rôle joué par Isis dans les maladies des yeux est bien connu. Elle punit les méchants en les rendant aveugles, comme l'indique Ovide dans ses *Pontiques* [7]; selon Juvénal, le sistre, un des principaux attributs d'Isis, est l'instrument de cet aveuglement [8]. Inversement, elle guérit

---

H. M. HUBBELL, « Chrysostom and rhetoric », *Class. Philol.*, 19 (1924), p. 263-265. Voir encore ci-dessous, p. 106. Un exemple d'*enkômion* en prose (éloge d'Apollon) est donné par le rhéteur Ménandre à la fin de son ouvrage *περὶ ἐπιδεικτικῶν* (*Rhet. graeci*, III, p. 440, éd. L. SPENGEL).

[6] Les lignes 6-7 présentent au premier abord quelque difficulté : en faveur de quel personnage la déesse est-elle intervenue, aux prières de quel dévot s'est-elle montrée favorable? L'absence dans la proposition introduite par *ὥσπερ* de termes notant la possession, aussi bien pour *τῶν ὀμμάτων* que pour *ταῖς εὐχαῖς*, pourrait faire songer à une remarque d'ordre général, surtout si l'on compare avec les lignes 10-11, où l'emploi de l'adjectif possessif *ἐμῆς* supprime toute ambiguïté. Mais le temps du verbe *[ἐπήκ]ουσας*, dans la mesure où il est identique à celui du verbe *ἦλθες* (l. 11), empêche d'interpréter la phrase dans ce sens; le choix de l'aoriste, en effet, indique qu'il s'agit d'un fait ponctuel, unique, lié à une situation bien précise qui, d'après le contexte, n'a pu être vécue que par l'auteur même de l'arétalogie.

[7] Vidi ego linigerae numen violasse fatentem
Isidis Isiacos ante sedere focos.
Alter, ob huic similem privatus lumine culpam
Clamabat media se meruisse via » (I, 1, v. 50-54).

[8] Decernat quodcumque volet de corpore nostro
Isis et irato feriat mea lumina sistro,
Dummodo vel caecus teneam quos abnego nummos » (*Satires*, XIII, v. 92-94). Cf. P. PERDRIZET, *Terres cuites d'Egypte*, p. 72 (où est citée aussi *Anth. Palat.*, XI, 115) et p. 109.

des ophtalmies, seule ou en liaison avec Sarapis. On connaît assurément de nombreux exemples où le dieu intervient dans ces guérisons en l'absence d'Isis : le cas le plus fameux est celui de Démétrios de Phalère [9], mais il serait possible d'en citer bien d'autres, tel celui de Dromon, que nous a transmis un papyrus de la collection du Caire [10]. Toutefois, les fidèles guéris de maladies de ce genre associaient le plus souvent dans leurs remerciements les deux divinités; ainsi s'explique notamment l'abondance des ex-voto représentant des yeux, trouvés à Délos dans les sanctuaires des dieux égyptiens [11]. L'auteur de notre arétalogie attribue explicitement à Isis seule les mérites d'une telle guérison.

On a parfois mis en doute le pouvoir guérisseur d'Isis, ou plutôt l'importance de ce pouvoir [12]. Il est vrai que la déesse, contrairement à Sarapis, n'a pas opéré de guérisons merveilleuses dont la tradition nous aurait conservé le souvenir. Il est vrai aussi que bien des termes qui qualifient Isis ou qui caractérisent telle ou telle de ses interventions, ou encore par lesquels on invoque son aide, sont assez ambigus pour qu'il soit permis d'hésiter sur le contenu réel de la qualité qu'ils évoquent : pouvoir salvateur au sens large du terme, ou tout simplement pouvoir guérisseur? Il en va ainsi d'épithètes comme *salutaris* ou *conservator* [13], du verbe σῴζειν et de ses composés [14], ou d'expressions du type ὑπὲρ

---

[9] Voir Diogène Laërce, V, 76 (H. S. Long).

[10] *P. Cairo Zenon*, 59426 (lettre de Dromon à Zénon vers le milieu du IIIe siècle avant J.-C.). Il n'est pas dit, dans cette lettre, que Zénon « a les yeux guéris par miracle », comme l'écrit P. Jouguet, « Les premiers Ptolémées et l'hellénisation de Sarapis », *Hommages à* J. Bidez *et* Fr. Cumont (1949), p. 166 et n. 2; Dromon demande seulement à Zénon de lui procurer une potion qui lui a été indiquée par le dieu, sans doute au cours d'une séance d'incubation.

[11] Roussel, *Cultes*, p. 227-228 et p. 290-291.

[12] Roussel, *Kymé*, p. 167-168 : « J'inclinerais à croire que, si l'hymne est muet sur ce point, c'est qu'Isis n'était considérée qu'accessoirement comme une divinité guérisseuse ».

[13] *CIL*, VI, 436 = Vidman, *Sylloge*, 411 : dédicace à Isis *salutaris* (Rome); *CIL*, III, 7771 = Vidman, 690 (172-177 après) : *Sarapidi Jovi Soli, Isidi Lunae Dianae dis deabus(que) conservatorib(us)*.

[14] Par exemple dans une dédicace de la fin du IIIe ou du début du IIe siècle avant J.-C. (Alexandrie) : Ἴσι καὶ ταῖς ἄ[λλαις θε]αῖς ταῖς σῳ[ζούσαις] : P. M. Fraser, *Berytus*, 15 (1964), no 10 (J. et L. Robert, *Bull. Epigr.* 1968, 578). De même dans *Oxy. Pap.*, 1380, l. 76, σῴζουσα. Dans l'épigramme de Junius Sabinus trouvée à Philae et datant

σωτηρίας, *pro salute* ou *ob salutem* [15], chaque fois que le contexte ne précise pas leur valeur exacte. Mais on possède d'assez nombreux documents, d'époques diverses, qui attestent de façon certaine le pouvoir guérisseur d'Isis.

Cet aspect de la déesse n'était pas nouveau : sa légende nous la montre ramenant Osiris à la vie [16] ou encore ressuscitant son fils Horus [17]. Elle était aux yeux des Egyptiens habile dans l'art de la médecine [18]. Cette tradition est illustrée par un mythe égyptien lié au cycle solaire, qui montre Isis guérissant les morsures de serpents [19]. D'après la stèle de Metternich, qui date de 370 avant J.-C., Isis a sauvé un enfant piqué par un scorpion [20]. Il n'est pas surprenant que dans un pays comme l'Egypte, où abondaient serpents et scorpions, on ait surtout insisté sur cet aspect du pouvoir guérisseur d'Isis. D'après Galien [21], une recette médicale attribuée à Isis était conservée dans le temple de Ptah à Memphis.

Aux époques hellénistique et romaine, ce pouvoir ne se démentira pas, qu'il s'exerce seul ou en liaison avec celui — identique — de Sarapis. Dans une lettre trouvée dans le Sarapieion de Memphis et datant de

---

de la haute époque impériale, le contexte supprime toute ambiguïté; le verbe est pris ici dans son acception la plus générale : *Εἶσιν ἐκσῴζειν κόσμον ἐπισταμέναν* : Et. BERNAND, *IG Philae* II, nº 159, v. 4.

[15] Ces expressions se rencontrent très fréquemment dans les dédicaces à Isis ou aux dieux égyptiens, dieux sauveurs par excellence; cf. P. COLLART, *BCH*, 53 (1929), p. 84, p. 92. On peut trouver aussi l'expression *pro incolumitate* : ainsi dans une dédicace à Sérapis et Isis, DESSAU, 4380 = *CIL*, VI, 574 et *add.* p. 835. Il est certain que de telles expressions doivent être généralement entendues au sens large, surtout lorsqu'elles apparaissent dans des dédicaces en faveur de personnages officiels (rois, empereurs et leurs familles). Mais quand il s'agit de personnes privées, il est souvent difficile de trancher, à moins que le contexte ne soit suffisamment explicite.

[16] Voir ERMAN, *Religion*, p. 100.

[17] Diodore, I, 25, 6. Voir aussi à la n. 20. GRIFFITHS, *Isis-Book*, p. 139, souligne de son côté que le pouvoir guérisseur d'Isis est déjà attesté en milieu égyptien avant l'époque hellénistique.

[18] Diodore, I, 25, 2-7; DREXLER, col. 521-522, cite un certain nombre de références qui montrent que ce pouvoir guérisseur d'Isis était connu depuis longtemps en Egypte.

[19] Cf. J. VANDIER, *Religion égyptienne* (1944), p. 42-43.

[20] G. ROEDER, *Urkunden zur Religion des alten Aegypten* (1923), p. 89; cf. aussi p. 93-97 : avec l'aide de Thoth, elle ressuscite Horus piqué par un scorpion.

l'année 158 avant J.-C., Apollônios écrit à son frère Sarapion : δέωμαι δὲ περί σου πρὸς τὸν Σάραπιν καὶ τὴν Ἶσιν ὅπως ὑγιάνῃς [22]; cette formule n'est pas sans rappeler les expressions ὑπὲρ σωτηρίας ou *pro salute* évoquées ci-dessus et montre bien en tout cas que la déesse, en sa qualité d'Isis *medica*, n'avait pas seulement pour fonction de guérir, mais encore était chargée de maintenir en bonne santé. Un autre papyrus, datant de l'année 132 avant J.-C., souligne l'efficacité des interventions d'Isis, associée ici au dieu Soknopaios : ἐπεὶ οὖν σέσωσαι ἐν τῇι ἀρρωστίαι ὑπὸ τοῦ Σοκνοπαίτος θεοῦ μεγάλου καὶ Ἴσιος Νεφορσήτος θεᾶς μεγίστης [23]. Par ailleurs la déesse avait un sanctuaire à Ménouthis, à l'Est d'Alexandrie, où elle opérait de nombreuses guérisons [24] et elle jouait le même rôle à Philae [25]. Aussi n'est-il pas étonnant qu'elle ait été assez rapidement identifiée à Hygie, comme Sarapis l'était à Asclépios. Ainsi à Délos, une dédicace de l'année 112/1 est consacrée à Isis-Hygie [26]. A Epidaure, à l'époque de Pausanias, on construira un temple à Isis-Hygie, Sérapis-Asclépios et Horus-Apollon [27]. A Lesbos

---

[21] *De compos. medic. per genera*, V, 773-775 (= HOPFNER, *Fontes*, p. 362-363).

[22] A. CALDERINI, *Aegyptus*, 13 (1933), p. 688, l. 7-10 (= *SB* 7618).

[23] *The Amherst Papyri*, n° 35, l. 31-34.

[24] Sur le sanctuaire d'Isis à Ménouthis, voir O. WEINREICH, *Antike Heilungswunder* (1909), p. 117 et n. 1; cf. encore R. HERZOG, « Der Kampf um den Kult von Menuthis », *Pisciculi, Studien zur Religion und Kultur des Altertums F. G. Dölger ... dargeboten* (1939), p. 117-124; cité par L. ROBERT, *Hellenica*, IV (1948), p. 123, n. 2, à propos de la destruction du sanctuaire d'Isis à Ménouthis après 481; on trouvera, *ibid.*, p. 123-124, un long extrait emprunté à la *Vie* du patriarche Sévère d'Antioche, rédigée au VI^e^ siècle, dans un but apologétique, par un ami de ce dernier, Zacharie le Scholastique (cf. *ibid.*, p. 121 et n. 1); ce passage jette, à propos d'un cas de stérilité, une lumière intéressante sur quelques unes des pratiques qui avaient cours dans ce sanctuaire d'Isis quelque temps avant sa destruction.

[25] A. BERNAND, *IG Philae* I, p. 329.

[26] ROUSSEL, *Cultes*, n° 124 = *ID*, 2060. Cf. Fr. DUNAND, *BIFAO*, 67 (1969), p. 20, n. 5; le serpent, attribut à la fois d'Isis et d'Hygie, a pu faciliter l'identification entre les deux déesses.

[27] Pausanias, II, 27, 6 : (Ἀντωνῖνος ἀνὴρ τῆς συγκλήτου βουλῆς) ... ἐποίησε δὲ καὶ Ὑγείᾳ ναὸν καὶ Ἀσκληπίῳ καὶ Ἀπόλλωνι ἐπίκλησιν Αἰγυπτίοις; cf. RUSCH, *De Serapide et Iside*, p. 36. Sur cet Antoninus, riche sénateur originaire de Nysa dans la vallée du Méandre, voir F. HILLER von GAERTRINGEN, *Hermes*, 64 (1929), p. 63-68, qui a identifié le personnage; cf. aussi L. ROBERT, *Rev. Numismat.*, 39 (1936), p. 273-274= *Opera Minora Selecta*, II, 1969, p. 1028-1029.

au IIe siècle après J.-C., un natif d'Alexandrie, [σ]ωθὶς ἐκ νόσου, consacre une base à Sarapis et Isis [28]. Le titre de *restitutrix* qu'elle porte dans deux inscriptions latines évoque de même son pouvoir guérisseur [29].

On pourrait encore citer à ce propos bien d'autres exemples papyrologiques ou littéraires [30], mais ceux qui viennent d'être mentionnés, rapprochés des vers 7-8 de l'hymne II d'Isidôros (Ier siècle avant J.-C.), suffisent à montrer qu'Isis fut nettement sentie, durant les époques hellénistique et romaine, comme une divinité guérisseuse [31]. Cette fonction dut en outre très souvent se cacher derrière l'épiclèse générique *Sôteira* aussi ambiguë dans son emploi que les termes ou expressions signalés ci-dessus [32].

A ce propos, la présence du verbe ἐπακούω à cet endroit n'est sans doute pas fortuite; il n'est pas rare de trouver l'épithète ἐπήκοος — ou

---

[28] *IG*, XII 2, 114 = VIDMAN, *Sylloge*, 261.

[29] VIDMAN, *Sylloge*, 511 (Latium, fin Ier-début IIe siècle); 538 (Ostie) : *P. Cornelius P. f. Victorinus ... Isidi reginae, restitutrici salutis suae, d(ono) d(edit).*

[30] De nombreux textes magiques présentent Isis comme une divinité qui guérit; références dans MERKELBACH, *Roman*, p. 68 et n. 1 à 7. Pour les textes littéraires, il suffira de rappeler le passage où Tibulle, I, 3, v. 27-28, mentionne la coutume selon laquelle les fidèles, une fois guéris, offraient à Isis des tableaux peints, et ce que dit Johannes Lydus, dans son traité *de mens.*, IV, 45, p. 101 (éd. WÜNSCH) : φασὶ δὲ ταύτην (= Isis) καὶ ὑγείας εἶναι δότειραν.

[31] Selon A. J. FESTUGIÈRE, *Corpus Hermeticum*, III, p. CXXVI : « Isis comme révélatrice des arts de la vie et plus particulièrement des recettes magiques de la médecine est une figure populaire dans la littérature hellénistique ». Sur Isis guérisseuse, voir encore R. E. WITT, *Isis in the Graeco-Roman World*, 1971, p. 185-197.

[32] Pour l'épiclèse *Sôteira* appliquée à Isis en dehors de l'Egypte, voir VIDMAN, *Sylloge*, Index, *s.v.* A Philae, cette épithète est rare : cf. A. BERNAND, *IG Philae* I, p. 329; on la trouve uniquement dans un acte d'adoration datant de l'année 44 avant J.-C. (*ibid.*, n° 59, p. 328 = *OGI*, 184). Elle est encore donnée à Isis dans la dédicace *OGI*, 94 (Akôris; règne de Ptolémée V Epiphane) : Ἴσιδι Μωχιάδι Σωτείραι (= *SEG*, 14, 1957, n° 880 = *SB*, 8309). Un acte d'adoration à Isis Sôteira, gravé dans le Paneion d'El Boueib à époque romaine, a été publié récemment par A. BERNAND, *De Koptos à Kosseir*, 1972, n° 154, p. 230-231 : Ἴσιδι Σωτ(είρᾳ) Παρμενίων Ἑρμίου, Θαῆσις, Σύμπονος. L'épithète πανσώτιρα est appliquée à la déesse dans un texte datant sans doute du règne d'Auguste : Et. BERNAND, *IG Philae* II, n° 134. Voir encore les qualificatifs sous lesquels est invoquée la déesse dans *Oxy. Pap.*, 1380, l. 20 et 91-92 : σώτειρα; l. 55 : ἀνδρασώτειρα; l. 76 : σῴζουσα. Cf. déjà *Medinet Madi*, I, v. 26 : σώτειρ' ἀθανάτη, πολυώνυμε, Ἶσι μεγίστη.

un terme de même racine — accolée au nom de la déesse [33]. Il arrive, d'autre part, que cette épithète soit employée à côté de l'épiclèse *σωτήρ* : par exemple, dans une dédicace délienne postérieure à l'année 166 avant J.-C., Isis est qualifiée à la fois de *σώτειρα* et d'*ἐπήκοος* [34]. Or dans l'arétalogie de Maronée, au verbe [*ἐπήκ*]*ουσας* répond, à la ligne 11, le mot *σωτηρίας*; il se pourrait que l'auteur ait ici cherché à traduire, d'une façon concrète et en les rapportant à son cas personnel, ces deux appellations cultuelles. Quant au verbe *ἐλθέ*, à la ligne 7, il est parfaitement à sa place dans le contexte où il se trouve, c'est-à-dire dans une invocation adressée à une divinité. Des impératifs comme *ἐλθέ*, *βαῖνε*, *ἵκοῦ*, *μόλε*, apparaissent fréquemment au début d'une prière [35] et si de telles formules invocatoires se rencontrent assurément pour tous les

---

[33] Sur l'épithète *ἐπήκοος*, voir O. WEINREICH, « *Θεοὶ ἐπήκοοι* », *Ath. Mitt.*, 37 (1912), p. 1-68; on trouvera dans cet article une liste des divinités qui sont qualifiées d'*ἐπήκοοι* (ou *ὑπάκοοι*, *κατήκοοι*, *εὐήκοοι*, etc.). Les divinités égyptiennes y figurent en bonne place (pour Sarapis, cf. p. 18-19, n° 84-86; pour Isis, cf. p. 15, n° 63-64; p. 18, n° 85, où elle est associée à Sarapis, Anoubis et Harpocrate et p. 50, au sujet d'une plaque de bronze surmontée de deux oreilles et dédiée à Isis *ἐπήκοος*; cf. ROUSSEL, *Cultes*, n° 189, p. 194-195 = *ID*, 2173). Pour d'autres références concernant Isis *ἐπήκοος* ou *εὐάκοος*, voir maintenant VIDMAN, *Sylloge*, index I, 1, *s.v.* A propos des oreilles votives, cf. O. WEINREICH, *loc. cit.*, p. 46-68; voir aussi P. ROUSSEL - J. HATZFELD, *BCH*, 34 (1910), p. 413 n. 5. Dans l'arétalogie de Chalcis, le dédicant s'adresse « aux oreilles d'Isis »; ces oreilles, représentées sur des murs (ainsi à Pompéi), sur des stèles, des autels ou encore sur des tablettes de bronze ou de terre cuite, évoquaient précisément l'attitude bienveillante de la déesse (cf. O. WEINREICH, *Hermès*, 51 (1916), p. 627; HARDER, *Chalcis*, p. 9; J. et L. ROBERT, *Bull. Epigr.*, 1946-1947, 171, p. 343; R. HAKEN, « Bronze votive ears dedicated to Isis », *Studia Antiqua Antonio Salač septuagenario oblata*, 1955, p. 170-172 et pl. XI-XII, à propos d'une paire d'oreilles en bronze doré accompagnée d'une dédicace à Isis, en provenance de Kymé d'Eolide; d'autres références chez G. DE LUCA, « Das Asklepieion », *Altertümer von Pergamon*, XI, 1, 1968, p. 171-172 et pl. 62, A et chez STAMBAUGH, *EPRO*, 25, p. 80, n. 5).

[34] ROUSSEL, *Cultes*, n° 194, p. 196 = *ID*, 2132 : *Ἴσιδι Σωτείραι Ἀστάρτει Ἀφροδίτηι Εὐπλοίαι ἐπ*[*ηκόωι*]. O. WEINREICH, *Ath. Mitt.*, 37 (1912), cite quelques exemples qui concernent d'autres divinités : n° 21, Artémis, n^{os} 38 et 40, Asclépios; n° 43, Athéna; n° 70, la Mère des dieux.

[35] NORDEN, *Agn. Theos*, p. 148.

dieux à toutes les époques [36], il faut cependant noter qu'elles sont souvent utilisées à l'adresse d'Isis [37].

La phrase témoigne d'une certaine recherche stylistique : la proposition subordonnée et la proposition principale sont construites en chiasme, les verbes étant rapprochés au centre de la période et les tournures prépositionnelles rejetées vers l'extérieur [38]. Mais à l'intérieur de ce cadre, l'auteur a voulu varier l'expression : si les deux prépositions sont semblables, elles régissent des cas différents, dans le premier membre le génitif, dans l'autre l'accusatif, et, par conséquent, n'ont pas le même sens; d'autre part, si l'on excepte les verbes, on constate que les structures syntaxiques ne se répondent pas, pour le sens, deux à deux, mais qu'il y a interversion d'un membre à l'autre; autrement dit, le terme qui traduit l'idée de « prière » — dans les deux membres le mot εὐχή — est d'abord employé au datif, puis régi par une préposition, tandis que l'objet de l'invocation dépend, dans le premier membre, d'une préposition

---

[36] Par exemple Aristophane, *Thesmophor.*, v. 1155-1159 : prière adressée à Déméter et à Koré; l'auteur peut avoir reproduit là une formule rituelle (cf. O. WEINREICH, *loc. cit.*, p. 2). Les femmes d'Elée invoquent Dionysos de cette façon : *ἐλθεῖν, ἥρω Διόνυσε* (Plutarque, *Quaest. Graec.*, nº 36).

[37] Ainsi dans une lettre de l'année 159 avant J.-C. : *ἐλθέ μοι, θεὰ θεῶν, εἴλεως γινομένη ἐπάκουσόν μου* (*UPZ*, 78, l. 23-24); *ἐλθέ μοι, θεὰ θεῶν, κράτος ἔχουσα μέγιστον καὶ τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἄρχουσα καὶ ζώζουσα θεοὺς πάντας, Ἶσι, καὶ εἴλεως γινομένη ἐπάκουσόν μου* (*UPZ*, 81, col. II, l. 17-20; II^e siècle avant J.-C.). Des invocations de ce genre proviendraient, selon U. WILCKEN, du culte d'Isis : cf. *Mélanges Nicole* (1905), p. 588; voir aussi *UPZ*, 78, p. 362, commentaire à la ligne 23. On aura remarqué que notre texte aussi renferme les deux verbes *ἐπακούω* et *ἔρχομαι*. Le mot *ἔπαινος* y remplace, de façon un peu insolite, le pronom personnel *μοι* qu'on trouve dans les exemples cités ci-dessus; quant à l'expression *ἐπὶ δευτέραν εὐχήν*, elle rappelle la formule finale *ἐπάκουσόν μου*; si l'expression diffère, l'idée sous-jacente est la même : d'un côté comme de l'autre, on demande à la déesse de répondre favorablement à la prière qui lui est adressée. Dans notre texte, cette idée est précisée par l'adjectif *δευτέραν* : après avoir demandé à Isis de le guérir d'une maladie des yeux, l'auteur l'invoque une deuxième fois afin que la déesse l'assiste dans la rédaction de l'éloge qu'il lui destine. La conjonction *καί*, prise ici au sens d'*etiam*, insiste précisément sur le fait qu'il s'agit d'une nouvelle prière.

[38] On obtient le schéma suivant : tournure prépositionnelle (1), datif (2), verbe (3) — verbe (3), datif (2), locution prépositionnelle (1). On remarquera qu'au vocatif *Ἶσι*, placé dans le premier membre entre (1) et (2), répond très exactement, dans le deuxième membre, la conjonction *καί*, située entre (2) et (1).

(ἐπὶ τῶν ὀμμάτων), et dans le second, du verbe lui-même (ἐπαίνοις, au datif). De tels procédés relèvent évidemment de la rhétorique, et j'aurai l'occasion de signaler dans le cours du texte d'autres exemples de cette influence. Toutefois, force nous est de reconnaître que l'auteur a péché ici par excès de recherche; l'habileté dont il a voulu faire preuve dans la construction de l'ensemble aboutit à une période qui manque d'aisance et de clarté.

[.]ΓANOIΣ ἔβλεψα τὸν ἥλιον τούτοις καὶ τὸν σὸν βλέπω κόσμον (l. 9).

Cette phrase est d'interprétation difficile. Que représentent les lettres *ANOIΣ* au début de la ligne? Quel est le lien entre la ligne précédente et celle-ci? On attend théoriquement à la ligne 9 l'explication de la remarque formulée à la ligne 8 : « ton éloge a plus d'importance que mes yeux »; d'autre part, cette même ligne 9 devrait aussi avoir quelque rapport avec la ligne suivante, dans laquelle l'auteur proclame sa confiance dans l'aide divine. Il semble que la proposition qui se trouve à la fin de la ligne 9 : *καὶ τὸν σὸν βλέπω κόσμον*, joue ce double rôle, expliquant pourquoi l'éloge de la déesse a une telle importance et justifiant la confiance dont l'auteur fait preuve par la suite. On a bien l'impression, en effet, que le rédacteur a donné à cette proposition une valeur symbolique, en jouant sur le sens de *βλέπω*; ce verbe aurait dans la première partie de la phrase son sens propre [39], ce qui paraît confirmé par la présence de *τούτοις* qui reprend *ὀμμάτων* (l. 8); dans la deuxième partie, il ne s'agirait plus de perception physique, mais de contemplation spirituelle.

La première partie de la ligne 9 fournit peut-être une confirmation à cette exégèse, dans la mesure où il est possible de progresser dans la lecture du passage laissé en majuscules. Au début de la ligne, j'aperçois

---

[39] Sur le verbe *βλέπω*, voir A. PRÉVOT, « Verbes grecs relatifs à la vision et noms de l'œil », *Rev. Phil.*, 61 (1935), p. 258-263 : « la vitalité du verbe *βλέπω* s'affirme davantage encore à l'époque de la *κοινή* » (p. 262); voir aussi Fr. THORDARSON, « *ὁρῶ* — *βλέπω* — *θεωρῶ* — Some semantic remarks », *Symbol. Osloenses*, 46 (1971), p. 108-130; l'auteur montre, p. 111-112, que *βλέπω* déborde sur *ὁρῶ*, « tendant de plus en plus à expulser ce verbe de l'usage commun », suivant une évolution qui apparaît clairement dans les textes attiques d'époque classique et dans la *koiné*; cf. aussi p. 118 : l'usage de *βλέπω* comme verbe transitif est chose courante à l'époque de la *koiné*.

les traces d'un *lambda* avant l'*alpha* de *ANOIΣ* [40]. On aurait ainsi .λανοις et dans ce cas, je ne vois qu'un *pi* à restituer à l'endroit de la lettre manquante. Je proposerais donc la lecture suivante : [π]λάνοις ἔβλεψα τὸν ἥλιον τούτοις κτλ. Le mot ἥλιος symboliserait ici ce qui tombe directement sous le sens de la vue, par opposition à κόσμος qui représenterait le monde invisible, qu'on ne peut percevoir que par la connaissance. Quant à l'adjectif πλάνοις, il se rapporterait à τούτοις et insisterait sur le caractère trompeur des sens.

Il y aurait donc dans ce passage une résonance platonicienne [41] — nous aurons d'ailleurs l'occasion de voir qu'elle n'est pas isolée —, mais, si l'on tient compte du contexte (cf. notamment les lignes 18-19, 23, 35-41), il y aurait aussi, et surtout, une allusion à une initiation mystique, qui aurait permis à l'auteur de découvrir derrière l'astre du jour, qu'il voyait jusqu'alors avec des yeux trompeurs, l'ordre du monde, symbolisé par la déesse Isis [42]. Et le texte de Maronée serait, autant qu'une action de grâces en remerciement d'une guérison, une œuvre écrite par un initié à la gloire de la divinité. Une épigramme de l'*Anthologie Palatine* évoque d'ailleurs, mais de façon plus précise, une situation quelque peu analogue : « Un bâton m'a permis de monter au temple,

---

[40] Il est vrai que ce *lambda* est situé à l'endroit où un éclat de la pierre a fait fâcheusement disparaître le début des lignes 4-9; mais cet éclat, à la hauteur des lignes 7-9, reste très superficiel en bordure de la surface inscrite; ainsi l'*alpha* de la ligne 9, qui sur la photographie n'apparaît que partiellement, est entièrement visible sur la pierre ainsi que sur mes estampages.

[41] Il suffit de se reporter au mythe de la caverne, ou encore aux passages des *Lois*, du *Timée* ou de l'*Epinomis*, dans lesquels les astres sont présentés comme les εἰκόνες de la divinité; cf. ci-dessous, à propos du commentaire des lignes 18-19.

[42] L'alternance passé/présent signifierait que l'auteur fut d'abord guéri, l'initiation n'ayant eu lieu que plus tard : je vis (alors, au moment de ma guérison) le soleil avec ces yeux trompeurs, et (maintenant que je suis initié) je vois le monde qui est le tien. Le contexte ne s'oppose pas à cette chronologie, à en juger par le temps des verbes qui traitent de la guérison (l. 7 et 11). Sur l'initiation qui ouvre les yeux de l'initié, cf. le relief figurant sur le petit côté gauche du sarcophage isiaque de Ravenne, où l'on voit un personnage masculin dans le rôle de mystagogue en train d'oindre les yeux de son épouse; voir à ce sujet R. EGGER, « Zwei oberitalienische Mystensarkophage », *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts, Römische Abteilung*, 4 (1951), p. 35-64 et pl. 13-15; A. J. FESTUGIÈRE, « Initiée par l'époux », *Fondation Eugène Piot. Monuments et Mémoires*, 53 (1963), p. 135-146.

alors que j'étais profane et étranger, non seulement aux mystères, mais à la lumière du soleil. Les Déesses m'ont initié aux deux à la fois, et je sais que dans cette nuit-là j'ai aussi purifié mes yeux de leur nuit. Sans bâton, je suis descendu à la ville, proclamant les miracles de Déô avec les yeux plus clairement qu'avec la bouche » [43]. Bien que la perspective ne soit pas exactement la même que dans le texte de Maronée, on trouve dans cette épigramme une variation identique sur le thème de l'aveuglement, mais ici, l'initiation apporte à la fois la perception physique et la connaissance.

πείθομαι δὲ πάντως σε παρέσεσθαι (l. 10).

Remarquable par une concision qui s'oppose fortement à l'abondance oratoire du contexte mais qui souligne ainsi d'autant mieux la conviction de l'auteur, cette phrase évoque une qualité divine essentielle, la *παρουσία* [44]. Isis, déesse bienfaisante par excellence, ne pouvait manquer d'être louée pour cette vertu; les exemples abondent, aussi bien à l'époque hellénistique que sous l'Empire, mais il serait fastidieux et vain de chercher à les réunir ici : j'en énumère quelques uns en note, parmi les plus significatifs [45], et je me contenterai de citer, en guise de

---

[43] *Σκίπων με πρὸς νηὸν ἀνήγαγεν, ὄντα βέβηλον*
οὐ μοῦνον τελετῆς, ἀλλὰ καί ἠελίου·
μύστην δ' ἀμφοτέρων με Θεαὶ θέσαν· οἶδα δ' ἐκείνῃ
νυκτὶ καὶ ὀφθαλμῶν νύκτα καθηράμενος.
Ἀσκίπων δ' εἰς ἄστυ κατέστιχον, ὄργια Δηοῦς
κηρύσσων γλώσσης ὄμμασι τρανότερον
Anth. Palat., IX, 298 (trad. G. SOURY, Coll. Univ. de France).

[44] Sur cette notion de présence divine, voir L. ROBERT, *Hellenica*, XIII, 1965, p. 129-131, avec de nombreuses références à des textes divers.

[45] Dès la fin du III^e^ siècle avant J.-C., à Délos, la « Chronique » du Sarapieion rappelle que Sarapis et Isis veillent « sans cesse sur les gens de bien qui n'ont en leur esprit que des pensées pures » : *Ἐσθλοῖσιν δὲ σαώτορες αἰὲν ἕπεσθε ἀνδράσιν οἳ κατὰ πάντα νόωι ὅσια φρονέουσιν* (P. ROUSSEL, *Cultes*, n° 1, l. 33-34, p. 72 et traduction p. 76 = *IG*, XI 4, 1299; texte daté du dernier quart du III^e^ siècle avant J.-C.). Apulée, *Mét.*, XI, 12, emploie l'expression « praesentissimum numen » pour qualifier la déesse. L'assertion de l'hymne délien à Sarapis trouve, au II^e^-III^e^ siècle après J.-C., une confirmation éclatante avec l'épitaphe métrique de Dionysia, prêtresse d'Isis à Mégalépolis : choisie par la déesse, Dionysia a mené une vie sainte et pieuse, tout entière vouée au culte d'Isis; celle-ci, en retour, n'a cessé de la protéger et lui a accordé une

commentaire à notre phrase, deux passages des hymnes de Medinet Madi qui mettent en valeur cette présence divine. L'hymne I, aux vers 29-34, indique en quelles occasions la déesse intervient :

Ὅσσοι δ' ἐμ μοίραις θανάτου συνέχονται ἐν εἱρκτῆι,
καὶ ὅσοι ἀγρυπνίαις μεγάλαις ὀχλοῦντ' ὀδυνηραῖς,
καὶ οἱ ἐν ἀλλοτρίηι χώρηι πλανοώμενοι ἄνδρες,
καὶ ὅσοι ἐμ πελάγει μεγάλωι χειμῶνι πλέουσι
ἀνδρῶν ὀλλυμένων νηῶν κατὰ ἀγνυμενάων,
σώζονθ' οὗτοι ἅπαντες, ἐπευξάμενοί σε παρεῖναι [46].

L'hymne II, vers 5-8, apporte sur ce point quelques précisions supplémentaires :

Ὅσσοι σοὶ εὔχονται ἐπ' ἐμπορίην τε παρεῖναι,
πλουτοῦσ' εὐσεβέες εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον,
καὶ ὅσοι ἐν νούσοις θανατώδεσι μοίρηι ἔχονται,
σοὶ εὐξάμενοι ταχέως ἧς ζωῆς ἔτυχον [47].

On aura remarqué que ces deux citations, empruntées à des œuvres un peu plus récentes que l'inscription de Maronée, renferment toutes deux le verbe *παρεῖναι*, déjà employé dans notre texte; on voit aussi qu'Isis y apparaît comme une déesse dont les interventions s'exercent dans des directions variées et diverses [48]. A Maronée, ce comportement

---

fin paisible (*IG*, V 2, 472 = VIDMAN, *Sylloge*, 42; cf. F. DUNAND, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, I, 1967, p. 219-224; J. et L. ROBERT, *Bull. Epigr.*, 1968, 265, p. 465-466; voir aussi J. LECLANT, *Ann. Ec. Prat. Htes Et., 5e section*, 1969, p. 197; J. et L. ROBERT, *Bull. Epigr.*, 1969, 260).

[46] « Et tous ceux que retient prisonniers le destin qui amène la mort, tous ceux que tourmentent de longues veilles douloureuses, les héros qui errent sur une terre étrangère, tous ceux qui voguent sur la mer par grande tempête, quand les hommes périssent, précipités des navires qui se brisent, les voilà tous sauvés, quand ils invoquent ton secours » (Traduction Et. BERNAND, *Epigrammes*, p. 636).

[47] « Tous ceux qui te demandent par leurs prières de les secourir dans leur commerce deviennent riches, dans leur piété, pour toujours. Tous ceux auxquels le sort inflige des maladies mortelles, quand ils t'ont adressé leurs prières, recouvrent rapidement la vie » (Traduction Et. BERNAND, *ibid.*).

[48] Les vers 19-27 de l'hymne III de Medinet Madi montrent en outre que la déesse, douée d'un pouvoir sans limites, manifeste sa présence sur toute la surface de la terre,

sera suggéré par la ligne 20, où il est dit, à propos d'Isis et de Sarapis, « la vie vous connaît seuls comme dieux » [49]. La ligne 10, elle, a en revanche une portée plus limitée, en même temps plus précise : en se déclarant convaincu que la déesse l'assistera dans la rédaction de son œuvre, l'auteur évoque un aspect de la personnalité d'Isis assez rarement mis en relief dans le monde gréco-romain, bien qu'il ait été connu en Grèce avant même l'époque hellénistique : il s'agit du rôle joué par la déesse égyptienne à l'égard des écrivains, et, d'une façon plus générale, de son activité dans le domaine de la création littéraire. Platon connaissait déjà cet aspect divin, puisque, au dire du philosophe (*Lois*, II, 657a), Isis aurait rédigé des poèmes : *ἐκεῖ φασὶ τὰ τὸν πολὺν τοῦτον σεσωμένα χρόνον μέλη τῆς Ἴσιδος ποιήματα γεγονέναι*. A la basse époque impériale encore, les liens unissant Isis à la littérature ne seront pas oubliés. Parmi les différentes traditions qui ont trait à la vie d'Esope, l'une nous raconte comment, sur l'intervention de la déesse, celui-ci recouvra la parole et obtint le don d'écrire des fables; il avait mérité cette récompense pour avoir un jour porté assistance à une prêtresse d'Isis [50]. Cette fonction divine, qui fait cependant pâle figure comparée à d'autres activités notoirement connues, découle à l'évidence du rôle joué par la déesse dans l'invention de l'écriture, un rôle que rappellent

---

« parcourant l'univers tout entier, en examinant d'en haut tous les travaux des hommes impies et en contemplant ceux des gens pieux » (Traduction Et. BERNAND, *op. cit.*, p. 637). Le verbe *παρεῖναι* est encore employé à propos d'Isis au vers 28 de ce même hymne.

[49] Cf. ci-dessous, p. 69-73, pour le commentaire de ce passage.

[50] Cité par MERKELBACH, *Roman*, p. 169, n. 5; je n'ai pu consulter le texte de la *Vie d'Esope* édité en 1845 par A. WESTERMANN (*vita* W) ni celui qu'ont fait connaître les papyrus de la collection Golenischeff (*vita* G, éditée par Grégor ZERETELI : référence dans H. ZEITZ, « Der Aesop-Roman und seine Geschichte », *Aegyptus*, 16, 1936, p. 225, n. 2). Dans la *Vie* publiée chez Teubner (A. EBERHARD, *Fabulae Romanenses graece conscriptae*, 1872, p. 231), Esope vient en aide à un groupe de prêtres d'Artémis et en est récompensé par la déesse Tyché; quoi qu'il soit de cette variante, due à des états successifs de la légende d'Esope, il est évident que le passage de la *Vita* G, avec les précisions qu'il nous donne sur une intervention d'Isis en faveur du fabuliste, reflète des conceptions qui avaient encore cours à l'époque où le texte fut rédigé (peut-être IV^e^ siècle après J.-C.; voir E. CHAMBRY, *Esope*, Coll. Univ. de France, 1927, p. XX).

les différentes arétalogies isiaques, à commencer par la nôtre (cf. l. 22), et qui remonte à une tradition égyptienne bien établie [51].

Il est donc naturel que notre auteur demande à Isis de l'assister dans la rédaction de son œuvre, d'autant plus qu'il s'agissait pour lui de composer une « eulogie » en l'honneur et à la gloire de la déesse. Une telle invocation était en outre de rigueur au début d'un texte qui se présente très nettement comme un *ἐγκώμιον*, c'est-à-dire comme un *éloge* (cf. l. 5, 8, 12, 14, 21) : face à la tradition littéraire, renouvelée par les règles de la rhétorique, notre auteur se devait de respecter les lois du genre.

εἰ γὰρ ὑπὲρ τῆς ἐμῆς καλουμένη σωτηρίας ἦλθες, πῶς ὑπὲρ τῆς ἰδίας τιμῆς οὐκ ἂν ἔλθοις (l. 10-11).

On a vu ci-dessus, notamment avec le passage du premier hymne d'Isidôros à Medinet Madi, que les interventions de la déesse avaient souvent pour objet de sauver ceux qui se trouvaient en difficulté [52]. Cette fonction est une de celles qui ont eu le plus de faveur; c'est aussi l'une des plus anciennes. Si le culte d'Isis a rencontré une telle audience dans le monde gréco-romain, si la déesse a progressivement absorbé la plupart des divinités féminines avec lesquelles elle était confrontée, au point de devenir une divinité universelle (voir ci-dessous, p. 69), ce n'est pas seulement en raison des tendances au syncrétisme qui se développaient alors dans tout le bassin méditerranéen; d'autres déesses auraient pu tout aussi bien, par l'ancienneté de leur culte, prétendre à ce rôle de premier plan; sans aucun doute, Isis doit une grande partie de son succès au fait qu'elle apparut dès le début de l'époque hellénistique comme une divinité secourable et salvatrice.

A cet égard, elle était souvent invoquée sous le nom de *Sôteira*, une épiclèse dont l'ambiguïté ne fait que refléter la diversité des interventions d'Isis, puisque l'action miséricordieuse de la déesse s'étendait à tous ceux qui se trouvaient en danger, groupes humains [53] ou individus,

---

[51] Cf. notamment MÜLLER, *Isis-Aretalogien*, p. 24; voir aussi BERGMAN, *Ich bin Isis*, p. 234-237.

[52] Le début de l'invocation à Isis dans Apulée, *Mét.* XI, 25, véritable hymne en prose, rappelle ce rôle de la déesse.

[53] C'est ainsi qu'elle protégeait les cités contre les destructions entraînées par la guerre. Cf. *Andros*, v. 158-160 et l'interprétation de W. Peek sur ce passage difficile,

malades ou bien portants [54]. Sans doute notre auteur s'était-il, dans son malheur, adressé à Isis en lui donnant son titre de *Sôteira*; la formule employée aux lignes 10-11, avec la présence du mot σωτηρία, le laisse à penser [55]. En tout cas, le contexte montre très clairement que ce terme, lui aussi souvent ambigu, est pris ici dans un sens restreint, synonyme de « guérison ». Le verbe ἦλθες, auprès de l'expression ὑπὲρ σωτηρίας, semble bien faire allusion au rite de l'incubation, pratique suivant laquelle les fidèles désireux d'obtenir l'aide de la divinité devaient passer la nuit dans son sanctuaire et attendre qu'elle vînt les visiter au cours d'un rêve [56].

On remarquera enfin l'abondance des procédés rhétoriques : parallélisme des deux membres de phrase, accentué par la double répétition de la préposition et du verbe, emploi de la forme interrogative, alternance d'une tournure affirmative (subordonnée) et d'une tournure négative (principale).

θαρρῶν οὖν πορεύομαι πρὸς τὰ λοιπά, γινώσκων ὅτι τὸ ἐγκώμιον, νοῦς μὲν θεοῦ, χεῖρες δὲ γράφουσιν ἀνθρώπου (l. 11-13).

Ce verset répond à celui de la ligne 10 : πείθομαι δὲ πάντως σε παρέσεσθαι et conclut (cf. la particule οὖν) cette première partie dans laquelle l'auteur invoque l'aide de la déesse. Venant à la suite de passages qui

---

p. 69-70; *Medinet-Madi*, hymne I, v. 27-28; hymne III, v. 16-18. Si la déesse peut ainsi avoir une heureuse influence dans le déroulement et l'issue des combats, c'est à son titre de « maîtresse de la guerre » qu'elle le doit; cf. *Kymé*, 41 : ἐγώ εἰμι πολέμου κυρία. Voir encore *Oxy. Pap.*, 1380, l. 239-240 : σὺ στρατείας καὶ ἡγεμονίας κυρία.

[54] Les marins, par exemple, la considéraient comme leur patronne et leur protectrice : cf. surtout Ph. BRUNEAU, « Isis Pélagia à Délos », *BCH*, 85 (1961), p. 435-446 et les « Compléments » du même auteur, *BCH*, 87 (1963), p. 301-308.

[55] Cf. ci-dessus, p. 29, mes remarques au sujet d'[ἐπήκ]ουσας. Le goût de notre auteur pour le style allusif (nous en verrons d'autres exemples tout au long de ce commentaire) donne un certain poids à une telle interprétation.

[56] O. WEINREICH, *Antike Heilungswunder* (1909), p. 76-136. Pour l'emploi d'un verbe de mouvement à propos de l'apparition de la divinité au cours d'un songe, voir notamment l'hymne délien à Sarapis, v. 76-77 : νύχιος δὲ μολὼν ἐπὶ δέμνια φωτὸς| ἠΰδησας (ROUSSEL, *Cultes*, n° 1, p. 75 = *IG*, XI 4, 1299). Les empreintes de pieds qui apparaissent fréquemment sur des bases portant des dédicaces aux dieux égyptiens sont souvent considérées comme la représentation symbolique de l'intervention divine durant le sommeil (voir ci-dessous, p. 120 et n. 7).

ont déjà souligné ou évoqué d'autres interventions d'Isis en faveur de l'auteur — qu'il s'agisse de guérison ou d'initiation —, ces lignes, loin d'être la simple traduction d'un lieu commun, contiennent l'exposé d'une véritable théorie de l'inspiration divine. Elles s'inscrivent du reste dans une tradition déjà ancienne, selon laquelle l'inspiration poétique procède de la divinité.

Les lignes 11-13 de notre texte font en effet directement écho, et de façon frappante, aux développements de Platon sur l'enthousiasme poétique, notamment dans le *Ménon*, 99c-d et surtout dans l'*Ion*, 533d-534e. Nous aurons l'occasion de découvrir dans l'inscription de Maronée d'autres réminiscences platoniciennes; ici, la formulation même du verset évoque plus précisément deux passages du dernier dialogue cité. Dans le premier, Socrate rappelle que chaque poète, lorsqu'il est inspiré par la divinité, ne réussit que dans un seul genre : « Par suite, comme ce n'est point en vertu d'un art qu'ils font œuvre de poète, en disant tant de belles choses sur les sujets qu'ils traitent, comme toi sur Homère, mais par un privilège divin, chacun d'eux n'est capable de composer avec succès que dans le genre où il est poussé par la Muse : l'un dans les dithyrambes, l'autre dans les éloges; celui-ci dans les hyporchèmes, celui-là dans l'épopée, tel autre dans les iambes; dans le reste, chacun d'eux est médiocre » [57]. Le deuxième passage souligne de façon encore plus explicite le rôle primordial de la divinité : « Par cet exemple plus que par aucun autre la Divinité, selon moi, nous démontre, pour prévenir nos doutes, que ces beaux poèmes n'ont pas un caractère humain et ne sont pas l'œuvre des hommes, mais qu'ils sont divins et viennent des dieux, et que les poètes ne sont autre chose que les interprètes des dieux, étant possédés chacun par celui dont il subit l'influence » [58]. Il existe manifestement un air de parenté entre ces deux

---

[57] *Ἅτε οὖν οὐ τέχνῃ ποιοῦντες καὶ πολλὰ λέγοντες καὶ καλὰ περὶ τῶν πραγμάτων, ὥσπερ σὺ περὶ Ὁμήρου, ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ, τοῦτο μόνον οἷός τε ἕκαστος ποιεῖν καλῶς ἐφ' ὃ ἡ Μοῦσα αὐτὸν ὥρμησεν, ὁ μὲν διθυράμβους, ὁ δὲ ἐγκώμια, ὁ δὲ ὑπορχήματα, ὁ δ' ἔπη, ὁ δ' ἰάμβους· τὰ δ' ἄλλα φαῦλος αὐτῶν ἕκαστός ἐστιν* (*Ion*, 534 b-c; traduction L. MÉRIDIER, Coll. Univ. de France).

[58] *Ἐν τούτῳ γὰρ δὴ μάλιστά μοι δοκεῖ ὁ θεὸς ἐνδείξασθαι ἡμῖν, ἵνα μὴ διστάζωμεν, ὅτι οὐκ ἀνθρώπινά ἐστιν τὰ καλὰ ταῦτα ποιήματα οὐδὲ ἀνθρώπων, ἀλλὰ θεῖα καὶ θεῶν, οἱ δὲ ποιηταὶ οὐδὲν ἀλλ' ἢ ἑρμηνῆς εἰσιν τῶν θεῶν, κατεχόμενοι ἐξ ὅτου ἂν ἕκαστος κατέχηται* (*Ion*, 534 e; traduction L. MÉRIDIER, Coll. Univ. de France).

citations et notre texte : l'auteur de l'arétalogie de Maronée avait fait siennes les théories platoniciennes en matière d'inspiration poétique. Il est toutefois possible de dégager ici une autre influence, d'évoquer sur ce sujet les déclarations d'un autre écrivain, né près d'un siècle avant le philosophe. Pindare, en effet, a parlé à plusieurs reprises du rôle de la divinité dans la création poétique : ainsi dans la *Ière Pythique*, aux vers 79-82 : « C'est aux dieux que les qualités des hommes doivent toutes leurs ressources; les dieux nous donnent le talent, la force des bras et l'éloquence » [59]. Le *Péan aux Delphiens* est encore plus précis : « Chose que les dieux peuvent enseigner aux poètes, mais que les mortels sont incapables de trouver » [60]. Mais c'est la *XIe Olympique* qui offre l'exemple le plus intéressant, celui qui fournit à notre texte le parallèle le plus proche : « Ma langue est prête à remplir sa tâche, mais c'est la divinité qui donne à l'homme le talent » [61]. Une telle rencontre, cette fois encore, n'est pas fortuite : notre auteur connaissait assurément les œuvres du poète thébain, et j'aurai bientôt l'occasion de montrer qu'un autre passage du texte de Maronée présente lui aussi les traces d'une influence pindarique.

A partir de Pindare et surtout de Platon, ce thème de l'inspiration divine devait devenir à la longue un lieu commun, souvent mis en œuvre par les écrivains des époques hellénistique et impériale. Ce serait cependant une erreur de croire que notre auteur a seulement sacrifié à un banal *topos* littéraire. L'emploi des participes *θαρρῶν* et *γινώσκων* qui scandent le déroulement de la période, l'opposition vigoureuse et expressive *νοῦς μὲν θεοῦ ... χεῖρες δὲ ... ἀνθρώπου*, le contexte lui-même, si profondément religieux, font apparaître la conviction qui anime l'auteur à cet endroit. Certains passages d'une prière à Imouthes-Asclépios montreront qu'à l'époque impériale encore, ce thème de l'inspiration divine pouvait être abordé et traité dans le même esprit : « Après avoir invoqué ta providence et m'être trouvé plein de ta divinité,

---

[59] *Ἐκ θεῶν γὰρ μαχαναὶ πᾶσαι βροτέαις ἀρεταῖς, καὶ σοφοὶ καὶ χερσὶ βιαταὶ περίγλωσσοί τ' ἔφυν.* Traduction A. PUECH, Coll. Univ. de France).

[60] *Ταῦτα θεοῖσι [μ]ὲν πιθεῖν σοφοὺ[ς] δυνατόν, βροτοῖσιν δ' ἀμάχανο[ν εὗ]ρέμεν* (v. 51-53). Traduction A. PUECH, Coll. Univ. de France.

[61] *Τὰ μὲν ἀμετέρα γλῶσσα ποιμαίνειν ἐθέλει, ἐκ θεοῦ δ' ἀνὴρ σοφαῖς ἀνθεῖ πραπίδεσσιν* (v. 8-11). Traduction A. PUECH, Coll. Univ. de France.

j'ai entrepris de rédiger le travail voulu par le dieu ...; c'est grâce à ta bienveillance, et non grâce à mes dispositions, que j'estime avoir achevé le livre; un tel écrit, en effet, convient à ta divinité » [62]. Dans le texte de Maronée, la tournure employée est certes plus réaliste, mais l'idée exprimée est identique, elle procède d'un même acte de foi, elle reflète la même certitude.

Cette intervention divine, par laquelle les poètes deviennent, selon Pindare et Platon, les interprètes des dieux, ou encore, comme l'indique plus concrètement notre texte, les scribes de la divinité, se produisait souvent la nuit, par l'intermédiaire des rêves ou des songes : O. Weinreich [63] a rassemblé quelques passages d'Aelius Aristide, qui évoquent avec précision cette forme d'inspiration; ainsi, par exemple : *ἦκεν δὲ καὶ παρ' Ἀθηνᾶς ὄναρ ὕμνον ἔχον τῆς θεοῦ καὶ ἀρχὴν τοιάνδε* (Aristide, *IV*[e] *discours sacré*, p. 435, § 39, éd. Keil); *ἦλθε γάρ μοι ἐνύπνιον φράζον τόν τε παιᾶνα ὡς δέον ποιῆσαι τῷ θεῷ καὶ ἅμα τὴν ἀρχὴν αὐτοῦ* (*ibid.*, p. 433, § 31) [64]. Peut-être faut-il voir dans le choix du verbe

---

[62] *τὴν σὴν ἐπικαλεσάμενος πρόνοιαν καὶ πληρωθεὶς τῆς σῆς θε[ι]ότητος ἐπὶ τὸν τῆς ἱστορία[ς] ὥρμησα θεήλατον ἆθλον* (l. 163-167); ... *κατὰ τὴν σὴν εὐμ[ένει]αν ἀλλ' οὐ κατὰ τὴν ἐμ[ὴν φρ]όνησιν τετελεσιουρ[γ]ῆ[σ]θαι τεκμαίρομαι τὴν β[ίβλ]ον· τῇ γ[ὰ]ρ σῇ θειότητι [το]ιαύτη ἁ[ρ]μόζει γ[ρ]αφή* (l. 182-187); *Oxy. Pap.*, 1381, daté du I[er] siècle ou du début du II[e] siècle après J.-C.; cf. *ibid.*, p. 225. Ce thème apparaît dans le préambule qui précède la paraphrase — fragmentaire — d'un ancien document égyptien concernant le culte d'Imouthes; dans notre texte, il figure de même à la fin d'un passage qui sert d'introduction au développement arétalogique proprement dit. Le rôle joué par la divinité dans la rédaction d'ouvrages sacrés est encore évoqué au IV[e] siècle après J.-C. par Libanius dans une lettre adressée à Akakios, auteur d'un *λόγος εἰς Ἀσκληπιόν* : « ... toi non plus, ce n'est pas sans l'impulsion d'Asclépios que tu as composé cela, mais sûrement il a mis la main avec toi à l'ouvrage... Et comment n'eût-il pas collaboré avec toi dans un discours en son honneur? » (Lettre écrite en 362; traduction A. J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, 1959, p. 175). M. L. Robert, à qui je dois cette référence, et qui mentionne par ailleurs cette lettre à propos du sanctuaire d'Asclépios à Aigeai, en Cilicie (*Journal des Savants*, 1973, p. 191), me fait remarquer que l'on retrouve ici un bel exemple de cette dévotion en milieu intellectuel, dont témoigne aussi notre texte (cf. encore *ibid.*, p. 192, n. 120, et d'une façon générale, les pages 184-193).

[63] O. Weinreich, « Hymnologica », *Archiv für Religionswissenschaft*, 17 (1914), p. 527-530. Voir aussi son ouvrage, *Antike Heilungswunder* (1909), p. 5-6.

[64] Sur le thème de la révélation divine et sur les domaines variés dans lesquels cette révélation s'exerce (métaphysique, mais aussi astrologie, alchimie, botanique,

ἔρχομαι, utilisé à deux reprises (l. 7 et 11) dans des passages où l'auteur réclame l'aide divine pour la rédaction de son éloge, une allusion à ce type d'inspiration, qui d'ailleurs n'est pas sans rappeler la pratique de l'incubation : dans notre inscription, la répétition du même verbe dans ce double contexte (σωτηρία d'une part, ἔπαινοι de l'autre) n'est sans doute pas fortuite. Si en effet le doublet ἦλθες-ἔλθοις de la ligne 11 peut être le résultat d'un raffinement stylistique, on voit mal pourquoi l'auteur aurait repris à cet endroit un verbe qu'il avait déjà employé quelques lignes plus haut. Aux yeux d'un homme qui montre un souci très net de la *variatio sermonis*, la réapparition d'un même terme à des intervalles aussi rapprochés aurait dû paraître fâcheuse, à moins qu'elle n'ait été délibérément recherchée pour mieux souligner la puissance de la déesse à travers ses diverses épiphanies [65].

Le mot sur lequel s'ouvre le verset semble répondre, lui aussi, à des intentions précises. Certes, il fait écho à πείθομαι (l. 10), mais par sa place il acquiert une valeur expressive, encore accentuée par la proposition qu'introduit γινώσκων; l'utilisation de ce terme dans un passage où il est question de la divinité amène à se demander si l'auteur ne l'a pas choisi à dessein, afin de mieux souligner la réalité de l'intervention divine dans la rédaction du texte. Le verbe θαρρεῖν, en effet, est un terme

---

rhétorique, etc.), voir A. J. FESTUGIÈRE, « L'expérience religieuse du médecin Thessalos », *Revue biblique*, 48 (1939), p. 45-49 = *Hermétisme et mystique païenne* (1967), p. 141 sqq. Sur les divers types de révélation, cf. du même auteur, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I (1944), p. 311-354, et notamment, pour le type qui nous occupe, p. 312-313 et p. 317-318.

[65] On ne peut en tout cas échapper à l'impression que les passages d'Aelius Aristide, de même que ceux de notre texte, développent, dans un style plus abondant et plus littéraire, une formule qui revient fréquemment dans une catégorie bien définie de documents : il s'agit de ces inscriptions votives où figurent des expressions comme κατ' ὄναρ, καθ' ὅραμα, κατὰ κέλευσιν, κατὰ πρόσταγμα, etc. De telles expressions montrent bien que le dieu ne se bornait pas à apporter son aide, mais qu'il demandait en outre à ses fidèles de faire connaître les interventions miraculeuses dont ils avaient bénéficié. Certaines inscriptions présentent un formulaire plus explicite en indiquant très nettement que le dieu est l'inspirateur du document : ainsi, à Epidaure, un texte d'époque impériale rapportant l'histoire d'une guérison opérée par Asklépios se termine par ces mots : ἐκέλευσεν (le dieu) δὲ καὶ ἀναγράψαι ταῦτα (*IG*, IV 1^2, 126). On trouvera dans O. WEINREICH, *Antike Heilungswunder* (1909), p. 6-7, d'autres références à ce sujet.

de la langue technique, souvent employé dans un contexte religieux, et notamment durant les scènes d'initiation, au cours desquelles retentissait la formule rituelle : *θαρρεῖτε μύσται* [66]. Dans un ouvrage par ailleurs très controversé, R. Merkelbach a souligné que ce verbe est fréquemment utilisé dans les romans grecs — qu'ils appartiennent ou non au cycle isiaque — et qu'il y possède habituellement une valeur symbolique et mystique [67]. A ce titre, il apparaît souvent, soit sous la forme d'un impératif adressé à des individus en difficulté — et il est mis alors dans la bouche de personnages représentant des initiés ou même la divinité [68] —, soit sous la forme d'un participe — et il se rapporte dans ce cas à des particuliers qui ont bénéficié, d'une façon directe ou indirecte, de l'aide ou des encouragements du dieu [69]. Comment ne pas être frappé par la présence de ce verbe dans un document où il semble bien qu'il soit fait allusion, à plusieurs reprises, à une expérience mystique? Je l'ai déjà suggéré plus haut à propos de la ligne 9; j'aurai l'occasion de montrer plus loin que d'autres passages du texte sont à comprendre dans un sens analogue.

Même si ces lignes constituent le développement d'un thème attendu dans ce genre de littérature, il est indéniable que toute cette première partie baigne dans une atmosphère religieuse qu'on aurait tort de croire artificielle; derrière les procédés rhétoriques et les redondances de la pensée, au-delà de notions qui semblent relever de la topique la plus

---

[66] Cf. Firmicus Maternus, *de errore*, 22, 1 :

θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου·
ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία.

Pour un commentaire de ces vers, voir l'édition du *de errore* donnée par Ag. PASTORINO en 1956, p. 224-225 : « La formula potrebbe essere riferita a qualsiasi religione misterica nella quale si celebrava la morte et la resurrezione di un dio » (p. 224). Cette formule serait en relation avec le culte d'Osiris; cf. aussi M. P. NILSSON, *Gr. Rel.*, II², p. 639. Fr. CUMONT, *Lux perpetua* (1949), p. 404, a rapproché ces vers de la locution *ἀγαθὴ ἐλπίς* = *bona spes*. Sur cette locution et sur son origine éleusinienne, cf. *ibid.*, p. 401-405.

[67] MERKELBACH, *Roman*, notamment p. 100, 141, 212 et n. 6, 331.

[68] *Ibid.*, par ex. p. 100, 141, 173-174, etc. Voir aussi l'hymne homérique à Dionysos, v. 55; Euripide, *Bacch.*, v. 607, où c'est le dieu lui-même qui intervient.

[69] MERKELBACH, *op. cit.*, par ex. p. 151, 152, etc.

banale, on sent qu'une conviction profonde et vraie anime l'auteur; et il n'est pas indifférent que ce préambule se termine sur une phrase dont le premier mot, si expressif et si évocateur par sa coloration mystique, va dominer ensuite le reste du texte (*πρὸς τὰ λοιπά*) [70].

Καὶ πρῶτον ἐπὶ τὸ γένος ἥξω, τῶν ἐγκωμίων ποιησάμενος ἀρχὴν τὴν πρώτην σου τοῦ γένους ἀρχήν (l. 13-15).

Ce verset assure la transition entre le préambule et le passage consacré plus précisément à la déesse. Le sujet annoncé est lui aussi attendu à cet endroit : c'est une habitude constante, chez les auteurs d'hymnes ou de morceaux littéraires équivalents, tels que l'éloge, de commencer par le rappel des origines de la divinité que l'on veut chanter. Un tel usage n'offrait pas seulement aux écrivains l'occasion d'un développement mythologique et poétique en somme assez facile, mais il leur permettait encore de souligner par ce biais, et dès le début de l'œuvre — qu'elle soit en vers ou en prose — le caractère vénérable et la puissance de la divinité [71]. Notre auteur ne faillit pas à la règle commune, puisqu'il se dispose à rapporter l'origine première de la déesse, et cette soumission aux usages apparaît jusque dans la manière dont le thème est introduit. Très souvent, dans les textes, après l'invocation initiale suit une formule du type : *ἀείσομαι*, « je vais te chanter » [72]; caractéristique est dans ce cas l'emploi du futur, qu'on retrouve ici avec le verbe *ἥξω* [73]. Quant à l'influence de la rhétorique, elle se marque par des répétitions de termes *πρῶτον/πρώτην, γένος/γένους, ἀρχήν/ἀρχήν*, qui malheureusement alourdissent la phrase de façon assez fâcheuse.

---

[70] L'utilisation de lieux communs n'est pas une raison pour mettre en doute la sincérité de l'auteur dans ce texte; à ce sujet, voir A. J. FESTUGIÈRE. *Revue biblique*, 48 (1939), p. 73 et n. 2; *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I (1944), p. 309-310.

[71] Voir Ed. NORDEN, *Agn. Theos*, p. 148; FESTUGIÈRE, *Arétalogies*, p. 226.

[72] On trouvera des exemples de cette formule ou de formules similaires dans Ed. NORDEN, *op. cit.*, p. 153.

[73] Pour la construction *ἐπὶ τὸ γένος ἥξω*, comparer avec un passage plus récent d'un éloge d'Apollon, rédigé à titre d'exemple par le rhéteur Ménandre : *μετὰ δὲ τὴν ἀρετὴν ταύτην τοῦ θεοῦ ἥξεις ἐπὶ τὴν τετάρτην, ὅτι καὶ ἰατρός* (*Rhet. graeci*, III, p. 443, éd. L. SPENGEL).

Γῆν φασι πάντων μητέρα γενηθῆναι (l. 15-16).

Avec cette phrase commence l'arétalogie proprement dite, et dès le début, on est frappé par un certain nombre d'innovations qui touchent à la forme comme au fond.

Tout d'abord, l'ordre traditionnel des arétalogies n'est pas respecté; l'auteur, fidèle à ce qu'il annonçait aux lignes 13-15, commence en effet par établir la généalogie d'Isis, mais, ce faisant, il est amené à intervertir des versets qui, dans les autres arétalogies isiaques, se succédaient suivant un ordre différent. Que ce soit dans les textes de Kymé et d'Ios ou dans celui que nous a rapporté Diodore, la mention de la filiation d'Isis intervient en cinquième lieu et après des versets qui, dans notre texte, apparaîtront plus loin (découverte des caractères d'écriture avec l'aide d'Hermès, l. 22-24; institution des lois, l. 29) [74].

Une autre innovation réside dans la façon dont est donnée cette filiation. Traditionnellement, Isis se présente elle-même : *ἐγώ εἰμι ... θυγάτηρ* (V. 5) [75]. Cette forme de présentation — la « Ich-Prädikation » — et son corollaire, la répétition anaphorique *ἐγώ εἰμι*, sont du reste une des caractéristiques principales des arétalogies d'Isis [76]. Or, dans le texte de Maronée, le « Ich-Stil » a cédé la place au « Du-Stil » : *σὺ ... ἐσπάρης* [77], et ce nouveau changement obéit aux mêmes intentions que

---

[74] L'ordre est le même dans l'hymne d'Andros.

[75] Les chiffres entre parenthèses précédés d'un V renvoient à la numérotation adoptée par W. PEEK pour les versets du texte de Kymé, le seul complet (*Andros*, p. 122 et 124); voir aussi HARDER, *Chalcis*, p. 20-21 et la n. 1 de la p. 20.

[76] Cf. *Kymé*, *Ios*, *Salonique*, Diodore. L'hymne d'Andros présente la même particularité, le pronom personnel *ἐγώ* alternant avec le pronom démonstratif de la première personne, *ἅδε*; voir aussi l'hymne de Cyrène. NORDEN, *Agn. Theos*, p. 183, 186-187, 207-222, a montré qu'une telle formulation était d'origine orientale; cf. encore l'étude de Ed. SCHWEIZER, *Ego eimi*, 1939. Selon MÜLLER, *Isis-Aretalogien*, p. 15-17, le style à la première personne dans les arétalogies est à rapprocher plus précisément des inscriptions royales égyptiennes. Quant à BERGMAN, *Ich bin Isis*, p. 219-233, il rapporte ce type de présentation au domaine religieux égyptien et il y voit notamment un « écho » de scènes cultuelles dans lesquelles Isis jouait le rôle principal.

[77] Sur le « Du-Stil », voir NORDEN, *Agn. Theos*, p. 149-162 et surtout p. 157-160, où l'on trouvera des références aux auteurs grecs chez qui apparaît ce style. Il ne faut pas confondre le « Du-Stil », « le style typique de la louange divine sous forme d'hymne » (*ibid.*, p. 149), avec ce que Norden appelle le « Du-Anaklese » (= *σὺ εἶ*)

le précédent; nul doute que notre auteur a voulu, sur un canevas préexistant, rédiger un véritable éloge; pour ce faire, il s'est conformé aux règles du genre, annonçant pour commencer ses intentions (ἥξω; cf. ἀείσομαι dans les hymnes), préludant avec le rappel du γένος de la déesse, quitte à bouleverser la structure traditionnelle des arétalogies, rompant enfin avec le procédé de la « Selbstprädikation ».

A côté de ces modifications qui n'affectent en définitive que certains aspects formels du texte, il est une dernière innovation, bien plus importante par toutes les implications qu'elle évoque. En effet, jusqu'alors, Isis se présentait, dans les arétalogies, comme la fille de Kronos [78]. Pour les Grecs, Kronos était l'équivalent du dieu égyptien Geb, le dieu de la Terre qui fait pousser les plantes, tandis que Rhéa, l'épouse de Kronos, était identifiée à Nout, la déesse égyptienne du Ciel [79]. S'il est possible d'imaginer une ancienne tradition, d'origine populaire, suivant laquelle Geb et Nout auraient constitué le premier couple [80], les différents systèmes cosmogoniques créés dans les grands sanctuaires égyptiens attribuent au dieu de la Terre et à la déesse du Ciel un rang qui, pour être variable, n'est en tout cas jamais le premier [81]. Ainsi, dans le système héliopolitain, Atoum, ou Rê, le dieu du Soleil sorti de Noun, l'eau primordiale, fut le premier créateur; après s'être en effet créé lui-même, il donna le jour à Shou, le dieu de l'air, et à Tefnet, la déesse de

---

et qui ne se rencontre par originellement dans la littérature grecque : « diese Form der Anaklese eines Gottes (= σὺ εἶ, ἐγώ εἰμι, οὗτός ἐστιν) ist unhellenisch; wo wir sie in griechischer Sprache finden, handelt es sich um Urkunden, die entweder aus orientalischen Sprachen übersetzt sind oder um solche, die aus der Sphäre der orientalisierten Hellenismus stammen ». (*ibid.*, p. 183).

[78] Cf. aussi Diodore, I, 13, 4 : selon certains mythographes, Osiris et Isis étaient les enfants de Kronos et de Rhéa.

[79] Il est inexact de parler du « mythe égyptien de Keb et de Nut, la déesse de la terre et le dieu du ciel » (M. P. NILSSON, dans l'*Histoire générale des Religions*, t. 2, p. 174). Keb est en effet une divinité de sexe masculin, dont l'épouse, Nut, personnifie la voûte céleste.

[80] Cf. J. VANDIER, *La religion égyptienne*, 1944, p. 31-32; mais suivant cette tradition, l'origine de Geb et de Nout n'est pas prise en considération; ces deux divinités « forment un couple dont on constate expérimentalement l'existence sans chercher à préciser son origine » (*ibid.*, p. 31).

[81] Voir à ce sujet HOPFNER, *Plutarch*, II, p. 108.

l'humidité, qui à leur tour mirent au monde Geb et Nout [82]. L'assimilation de Geb à Kronos montre du reste que ce dieu n'était pas senti comme la divinité première; l'épithète τοῦ νεωτάτου attribuée à Kronos dans l'arétalogie que nous a transmise Diodore conduit aux mêmes conclusions, quelles que soient la signification de ce qualificatif et les raisons de sa présence à cet endroit [83].

Dans le texte de Maronée, Isis n'est plus considérée comme la fille de Kronos, mais elle est appelée fille de Gé, la déesse grecque de la Terre, et cette filiation inhabituelle suscite un certain nombre de questions [84]. Pourquoi l'auteur de notre arétalogie a-t-il transformé le texte de base qu'il avait sous les yeux? A quels motifs profonds répond ce changement? Ou bien ne s'agit-il que d'un jeu d'érudit, désireux d'établir une correspondance plus exacte entre le dieu égyptien de la Terre et son correspondant grec? On peut, je crois, répondre tout de suite à la dernière question. Il paraît improbable que l'auteur ait été *uniquement* guidé par une telle préoccupation lorsqu'il a éliminé Kronos (-Geb) au profit de Gé; d'ailleurs, dans ce cas, l'équation Geb = Gé eût été mal posée, puisque Geb était une divinité masculine, au contraire de Gé, et que d'autre part, ces deux divinités appartenaient, d'après le système d'identification alors en vigueur, à deux générations différentes, Kronos (-Geb) étant d'une génération plus jeune que Gé. Une telle innovation — d'autant plus importante qu'elle bouleversait le *stemma* d'Isis et qu'elle touchait en quelque sorte à la doctrine officiellement admise, telle qu'on peut la connaître par les textes et notamment les arétalogies — semble avoir répondu à une triple préoccupation, à en juger d'après le contexte dans lequel elle intervient [85].

---

[82] ERMAN, *Religion*, p. 116; J. VANDIER, *op. cit.*, p. 32 et notes p. 53 (A, 2), p. 55-56; GRIFFITHS, *De Iside et Osiride*, p. 291.

[83] Sur cette question, cf. MÜLLER, *Isis-Aretalogien*, p. 29 et n. 5; BERGMAN, *Ich bin Isis*, p. 31-33.

[84] On trouvera dans HOPFNER, *Fontes*, p. 852, *s.v.* Isis, les références au sujet des diverses filiations d'Isis. Voir aussi, du même auteur, *Plutarch*, I, p. 19-20. Cf. encore ci-dessous n. 85.

[85] L'hymne à Anoubis (Ie siècle après J.-C.) trouvé à Kios en Bithynie fournit lui aussi une tradition insolite à propos de la filiation d'Isis; la déesse est en effet présentée comme la fille d'Ouranos :

L'auteur a voulu d'abord ajouter un surcroît de gloire à Isis en lui donnant Gé comme mère; ce faisant, en effet, il accentuait son ancienneté, puisqu'il la plaçait au nombre des dieux de la deuxième génération; par rapport à sa filiation traditionnelle (fille de Kronos), elle gagnait ainsi une génération et une telle « promotion » ne pouvait que souligner le caractère vénérable de la déesse. On remarquera du reste que la primauté de Gé a été nettement exprimée; l'auteur aurait pu écrire simplement « tu es la fille de Gé », à l'instar des autres arétalogies dans lesquelles on ne précise pas généralement le rang de Kronos (la seule exception se trouve chez Diodore, avec l'épithète *νεωτάτου*). A la place de cette formulation neutre, il a pris soin de rappeler que Gé était une déesse primordiale et il n'a pas hésité à reprendre ce thème dans la phrase

---

σή τε, μάκαιρα θεά, μήτηρ, πολυώνυμος Ἶσις,
ἣν τέκεν Οὐρανὸς Εὐφρονίδης ἐπὶ κύμασι πόντου
μαρμαρέοις ... (cf. PEEK, *Andros*, p. 139, v. 5-7; liste des éditions antérieures *ibid.*, p. 138; le texte est redonné par VIDMAN, *Sylloge*, nº 325). Alors que pour ROBIOU, *Mélanges Graux* (1884), p. 605, le poète aurait tout simplement substitué à la déesse égyptienne du ciel le dieu grec correspondant, W. PEEK explique plus justement que cette nouvelle filiation d'Isis est due à des réminiscences d'Hésiode et des cosmogonies orphiques (*op. cit.*, p. 141-142). Les modifications apportées à l'origine d'Isis dans l'hymne de Kios tirent cependant moins à conséquence que dans notre texte; l'hymne à Anoubis est en effet l'œuvre d'un poète qui, comme tel, pouvait se permettre de faire quelques accrocs à la tradition. L'auteur de Maronée, en revanche, suit de près un texte religieux; toute modification de ce texte de base doit dans ce cas répondre à des intentions précises. — Isis a peut-être porté une épiclèse *Ourania*. N. CAMBI, « Nouvelles confirmations de cultes égyptiens dans l'antique province de Dalmatie », *Vjesnik*, 65-67 (1963-1965, paru en 1971), p. 108-112, a republié la fin d'une inscription de la basse époque impériale qui était gravée sur le couvercle d'un sarcophage trouvé à Salone, en Dalmatie (= *CIL*, III, 8921); le texte se lit ainsi : ISVICVRSACON et l'éditeur l'explique comme l'abréviation de *Is(idis) Vic(tricis) Ur(ania) et Sa(rapidis) Con(servatoris)*. A sa connaissance, un seul autre texte présenterait cette même épiclèse : il s'agit des lettres ISVR qui accompagnent, sur un chaton de bague, la représentation d'une divinité portant un croissant sur la tête (*CIL*, XII, 10029); ici aussi, il faudrait lire : *Is(is) Ur(ania)* ou *Is(idi) Ur(aniae)*. Pour expliquer cette épiclèse, N. Cambi a songé à l'inscription de Chios ainsi qu'à l'épithète *caelestis*. Il semble que le deuxième rapprochement convienne mieux : la filiation d'Isis, telle qu'elle est mentionnée dans l'hymne à Anoubis, est trop singulière pour qu'elle ait pu susciter l'épiclèse d'*Urania*; en revanche, il paraît naturel qu'on ait un jour attribué cette épithète à une divinité dont la puissance céleste était depuis longtemps reconnue; cf. sur ce point V. TRAN TAM TINH, « Une statuette d'Isis-Ourania », *RA*, 1970, p. 294-296.

suivante avec l'adjectif πρώτηι [86]. Cette insistance, assurément, avait moins pour but d'exalter la déesse Terre que sa fille Isis [87].

D'autre part, ce choix de Gé comme mère d'Isis nous confirme dans l'impression déjà ressentie au cours de l'étude du préambule. On a vu que notre auteur n'hésitait pas à bouleverser le schéma des arétalogies traditionnelles en se conformant du mieux qu'il le pouvait aux principes et aux procédés de la littérature encomiastique. A. J. Festugière, pour appuyer sa thèse suivant laquelle les arétalogies ont été écrites par des Grecs, pour des Grecs, a cherché à montrer que ces dernières étaient très proches des hymnes grecs, par leur disposition tout autant que par leur style [88]. Le texte de Maronée, en adoptant la forme de l'éloge, se présente de façon plus évidente encore comme une œuvre très comparable à l'hymne en prose, au point de ne même plus respecter certaines caractéristiques propres aux arétalogies d'Isis (cf. ci-dessus). L'auteur, manifestement, a voulu faire une œuvre grecque et cette intention, qui nous était déjà apparue à travers des procédés purement formels, acquiert un relief supplémentaire quand on examine la façon dont les thèmes sont traités. Dans le passage qui nous occupe, le choix de Gé s'explique ainsi, par cette volonté d'helléniser ce qui, dans le texte de base des arétalogies, pouvait paraître étranger à une mentalité grecque. On objectera qu'en l'occurrence, il n'était pas nécessaire de faire disparaître Kronos au profit de Gé, puisque ce dieu appartenait au panthéon hellénique. Mais, outre le fait que le choix de Gé s'explique aussi pour d'autres raisons (l'une d'elles a déjà été indiquée ci-dessus), il suffit de rappeler que Kronos, dans ce genre de textes, faisait immanquable-

---

[86] On peut se demander si, à cet endroit, le lapicide n'a pas commis une erreur, ajoutant indûment un *iota* à la forme πρώτη, qui, dans ce cas, se rapporterait à Isis. L'adjectif serait alors à rapprocher d'un terme comme πρεσβυτάτη qui, dans les autres arétalogies, caractérise la déesse; voir à ce sujet MÜLLER, *Isis-Aretalogien*, p. 28-29. Comparer avec l'épithète *Prôtogeneia* (lat. *Primigenia*) donnée parfois à Isis; cf. à Délos (épithète d'Isis-Tyché), ROUSSEL, *Cultes*, p. 148, n° 119. Toutefois, dans la mesure où la forme qui apparaît sur la pierre est explicable grammaticalement et logiquement, il est préférable de la conserver telle quelle.

[87] Voir notamment ce qu'écrit Quintilien à ce sujet : *Inst. Orat.*, III, 7, 7 : « tum si qua ab iis acta vetustas tradidit, commemoranda : adduntetiam dis honorem parentes..., addit antiquitas ».

[88] FESTUGIÈRE, *Arétalogies*, p. 226-228.

ment penser à son correspondant égyptien; qu'on relise ce qu'écrivait P. Roussel à propos du texte de Kymé : « l'hymne de Kymé a conservé à Isis son caractère de déesse égyptienne. Dans la clausule finale, la déesse salue en l'Egypte sa terre nourricière. D'autre part, certains traits bien précis lui sont conservés; elle est fille de Kronos, qui est Geb, le dieu de la terre... » [89]. En choisissant Gé, l'auteur de Maronée évitait en effet toute ambiguïté. Car l'image de la Terre, « mère de toutes choses », n'avait rien que de banal pour un Grec. Depuis Hésiode, Gé et Ouranos représentaient aux yeux des Grecs le premier couple d'où tout procédait, dieux, êtres animés, choses [90]. Les diverses théogonies postérieures à Hésiode devaient pour la plupart reprendre ce thème [91], encore amplifié par les philosophes et les poètes [92]. Le titre de « mère » que porte Gé dans notre texte lui non plus n' était pas nouveau; on le rencontre certes fréquemment chez les écrivains, où il est devenu une image traditionnelle, mais il était employé aussi dans le culte, comme épiclèse de Gé [93], à côté d'épithètes telles que *Κουροτρόφος* [94], *Καρποφόρος* [95], *Εὐρύ-*

---

[89] ROUSSEL, *Kymé*, p. 151.

[90] Hésiode, *Théogonie*, v. 116-118 :

ἤτοι μὲν πρώτιστα χάος γένετ'· αὐτὰρ ἔπειτα
Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ
ἀθανάτων οἳ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου.

[91] Sur ces théogonies, voir E. KUHNERT dans ROSCHER, *Lexicon*, 1886-1890, *s.v.* Gaia, col. 1567-1569. Cf. aussi EITREM, *RE*, 1912, *s.v.* Gaia, col. 470-472. Sur la place privilégiée accordée à la Terre par les premières théogonies, cf. A. MOTTE, *Prairies et Jardins de la Grèce antique. De la Religion à la Philosophie*, 1973, p. 79-80.

[92] NILSSON, *Gr. Rel.*, I³, p. 460-461, donne un certain nombre de références littéraires où la Terre est considérée comme la mère de tout. Voir aussi EITREM, *loc. cit.*, col. 473. Cf. en particulier l'hymne homérique à la Terre, v. 1-2 :

Γαῖαν παμμήτειραν ἀείσομαι, ἠυθέμεθλον,
πρεσβίστην, ἣ φέρβει ἐπὶ χθονὶ πάνθ' ὁπόσ' ἐστιν

et le v. 17 du même hymne :

χαῖρε, θεῶν μήτηρ, ἄλοχ' Οὐρανοῦ ἀστερόεντος.

Voir encore Platon, *Timée*, 40 b-c : *Γῆν δὲ τροφὸν μὲν ἡμετέραν, εἰλλομένην δὲ τὴν περὶ τὸν διὰ παντὸς πόλον τεταμένον, φύλακα καὶ δημιουργὸν νυκτός τε καὶ ἡμέρας ἐμηχανήσατο, πρώτην καὶ πρεσβυτάτην θεῶν ὅσοι ἐντὸς οὐρανοῦ γεγόνασιν.* Cf. Proclus, *Comment. sur le Timée*, III, p. 141-144 (E. DIEHL).

[93] A Dodone : Pausanias, X, 12, 10.

[94] Il y avait à Athènes un sanctuaire de Gé Kourotrophe et de Déméter Chloé : Pausanias, I, 22, 3; dédicace attique à Gé Kourotrophe : *IG*, II², 4869.

[95] A Athènes principalement : *IG*, II², 4758 : *Γῆς Καρποφόρου κατὰ μαντείαν* (époque d'Hadrien).

στερνος [96], qui toutes, d'une façon ou d'une autre, insistent sur la fécondité de la déesse et soulignent son rôle de mère universelle [97]. Notre inscription, à son tour, met en évidence la principale qualité de Gé et fait ainsi écho (φασι) à toute une tradition littéraire, philosophique, religieuse, et même artistique [98], qui devait se perpétuer jusqu'à la fin du paganisme.

Mais la présence de Gé dans notre arétalogie ne s'explique pas seulement parce que l'auteur a voulu par ce biais augmenter la gloire d'Isis tout en faisant œuvre grecque. Il est possible, me semble-t-il, d'aller plus loin dans l'interprétation. Il est certain que les versets consacrés à Athènes et à Eleusis (l. 35-41) constituent un des passages essentiels de ce texte, et, bien qu'il nous manque le début et la fin de l'inscription, on a l'impression que l'ensemble devait être dominé par cette évocation de la grande cité grecque et de son sanctuaire éleusinien. J'ai par ailleurs montré que le début du texte conservé semble faire allusion à une expérience mystique, ce qui justifie d'autant mieux l'insertion de ces lignes insolites sur Athènes et Eleusis. Or la présence de Gé en tête de l'arétalogie proprement dite s'inscrit parfaitement dans cette double perspective. Il est bien connu que le culte de Gé, assez peu répandu en Grèce, était surtout important à Athènes et en Attique. Son culte comportait même des mystères : ainsi à Phlya, et on les disait plus anciens que ceux d'Eleusis [99]. D'après M. P. Nilsson, le développement de son culte en Attique s'explique en partie par l'influence des mystères [100].

---

[96] Selon Pausanias, VII, 25, 13, il existait près d'Aigai, en Achaïe, un sanctuaire de Gé *Εὐρύστερνος*.

[97] Liste des surnoms de Gé dans le culte et dans la littérature (en particulier *μήτηρ* et ses dérivés) chez EITREM, *RE*, 1912, *s.v.* Gaia, col. 473. On supprimera de la liste l'épithète *Ἀνησιδώρα*, qui appartient en fait à Déméter, comme le dit très clairement Pausanias, I, 31, 4. Voir aussi E. KUHNERT, dans ROSCHER, *Lexicon*, 1886-1890, *s.v.* Gaia, col. 1570-1574.

[98] Gé est souvent représentée dans l'art comme déesse de la fécondité et de l'abondance; voir à ce sujet EITREM, *loc. cit.*, col. 474-477; E. KUHNERT, *loc. cit.*, col. 1574-1584; une intéressante mosaïque mise au jour en Syrie représente Gé, assise au milieu d'un groupe de personnages, parmi lesquels figure Triptolème; voir E. WILL, « Une nouvelle mosaïque de Chahba-Philippopolis », *Ann. Arch. de Syrie*, 3 (1953), p. 27-48.

[99] Hippolytos, *de haer.*, V, 20.

[100] NILSSON, *Gr. Rel.*, I³, p. 457-458.

Des sacrifices étaient du reste offerts à Gé dans l'enceinte même du sanctuaire éleusinien [101]. On a rappelé ci-dessus (cf. n. 94) qu'il existait à Athènes, sur le versant Sud de l'Acropole, un temple de Gé Kourotrophe et de Déméter Chloé. D'après Pausanias, VII, 21, 11, on pouvait voir à Patras un groupe représentant Gé assise entre Déméter et Koré debout. Gé et Déméter étaient non seulement associées, mais encore identifiées l'une à l'autre; un bel exemple se trouve chez Euripide, *Bacch.*, v. 275-276 :

Δημήτηρ θεά,
Γῆ δ'ἐστιν· ὄνομα δ' ὁπότερον βούλει κάλει [102].

Une semblable assimilation n'avait pas de quoi surprendre, puisque Déméter était avant tout la mère par excellence et la déesse de la fécondité. C'est parce qu'elle possédait des qualités identiques qu'Isis fut aussi assimilée à Gé. En Egypte, à époque récente, Isis représentait la terre que féconde annuellement l'inondation du Nil, c'est-à-dire Osiris [103]. Cette double assimilation, Déméter-Gé d'une part, Isis-Gé de l'autre, est

---

[101] Cf. *IG*, I², 5, l. 3. Sur les rapports unissant Gé à Eleusis ou aux divinités éleusiniennes, voir aussi Pausanias, IV, l. 5, où il est rapporté que l'institution des mystères de Déméter et de Koré à Andania fut l'œuvre de Kaukôn, petit-fils de Phlyous; or ce dernier était le fils de Gé, au dire des Athéniens. Selon Mousaios, Triptolème était lui aussi un fils de Gé, par Okéanos (Pausanias, I, 14, 3; Phérécyde donnait au héros éleusinien la même filiation; cf. Apollodore, I, 5, 2),. Un passage de Proclus, tout en soulignant l'importance du culte de Gé chez les Athéniens, associe la déesse aux cérémonies d'Eleusis : *ὃ δὴ καὶ οἱ θεσμοὶ τῶν 'Αθηναίων εἰδότες προσέταττον Οὐρανῷ καὶ Γῇ προτελεῖν τοὺς γάμους, εἰς δὲ τούτους βλέποντες καὶ ἐν τοῖς 'Ελευσινίοις ἱεροῖς εἰς μὲν τὸν οὐρανὸν ἀναβλέποντες ἐβόων ὖε, καταβλέψαντες δὲ εἰς τὴν γῆν τὸ κύε, διὰ τούτων ὡς πατρὸς καὶ μητρὸς τὴν γένεσιν εἶναι πάντων γινώσκοντες* (*Commentaire sur le Timée*, III, p. 176-177, éd. DIEHL).

[102] Voir aussi Artémidore, *Oneirocrit.*, II, 39; cf. l'étymologie *Γῆ-μήτηρ*. Déjà Orphée avait procédé à cette identification, rapprochant *Γῆ μήτηρ* de *Δημήτηρ*; voir Diodore, I, 12, 4 :

Γῆ μήτηρ πάντων, Δημήτηρ πλουτοδότειρα.

[103] Plutarque, *de Iside*, 32 : *οὕτω παρ' Αἰγυπτίοις Νεῖλον εἶναι τὸν Ὄσιριν Ἶσιδι συνόντα τῇ γῇ*. Cf. D. BONNEAU, *La crue du Nil* (1964). Au sujet de l'assimilation Isis-Gé, on trouvera les références littéraires dans HOPFNER, *Fontes*, index, p. 854 : « (Isis) terra esse credebatur ». Voir aussi GRIFFITHS, *De Iside et Osiride*, p. 445-446; cette assimilation aurait été entraînée par l'identification d'Isis avec Déméter et se serait produite au début de l'époque hellénistique; *ibid.*, p. 57.

mentionnée par Proclus dans son commentaire du *Timée*; le passage mérite d'être cité, car il fournit, à propos de ces identifications, une intéressante interprétation, fondée sur l'étymologie des deux noms propres, et d'autant plus remarquable que nous trouverons plus loin (l. 25-26) un semblable rapprochement étymologique : « ... « δημιουργὸς » δὲ οὖσα (ἡ γῆ) καὶ « φύλαξ » ἐστὶν αὐτῶν (τῆς ἡμέρας καὶ τῆς νυκτός), φυλάττουσα τούς τε ὅρους αὐτῶν καὶ τὴν ἀντανίσωσιν τὴν πρὸς ἄλληλας καὶ τὰς αὐξήσεις καὶ τὰς ἐλλαττώσεις αὐτῶν κατὰ δή τινα ἀναλογίαν, διὸ δὴ καὶ Ἶσιν αὐτὴν προσηγόρευσάν τινες, ὡς ἐπανισοῦσαν τὴν ἀνισότητα καὶ εἰς ἀναλογίαν ἄγουσαν τάς τε αὐξήσεις καὶ τὰς μειώσεις ἀμφοτέρων· ἄλλοι δὲ εἰς τὸ γόνιμον αὐτῆς ἀπιδόντες Δήμητραν προσεῖπον » [104].

Les exemples qui viennent d'être énumérés suffisent à montrer combien étaient intimes les liens qui unissaient Déméter et Isis à Gé, et à quel point les relations entre cette dernière et Déméter étaient restées vivaces en Attique, et plus particulièrement à Eleusis; il est donc naturel que dans un texte où l'on voulait chanter la gloire d'Athènes et de son sanctuaire éleusinien tout en exaltant les vertus d'Isis — à laquelle Déméter est ici étroitement identifiée —, on ait préféré en définitive Gé à Kronos; dans tous les cas, la mention de cette déesse au début de l'arétalogie, pour insolite qu'elle ait pu paraître au premier abord, s'expliquait sans peine comme une sorte de dénominateur commun ou de trait d'union entre les grands thèmes abordés par le texte : éloge d'Isis, glorification d'Athènes et d'Eleusis, et par là même de Déméter, dont l'action civilisatrice est clairement évoquée, même si, par le jeu de l'identification Déméter-Isis, ce rôle est ici dévolu à la déesse égyptienne.

---

[104] Proclus, *Comment. sur le Timée*, III, p. 140, éd. DIEHL. « Maintenant, étant « Productrice », la Terre est aussi « Gardienne » des deux (= de la nuit et du jour), car elle « garde » leurs limites, leur équilibre mutuel et, selon une sorte de proportion, leurs accroissements et leurs diminutions, c'est pourquoi aussi certains l'ont dénommée « Isis », comme égalisant l'inégalité et ramenant à une proportion les accroissements et les diminutions de l'une et l'autre. D'autres, ayant regard à sa puissance génératrice, l'ont dénommée « Déméter ». Trad. A. J. FESTUGIÈRE, *Proclus-Commentaire sur le Timée*, IV, 1968, p. 178-179.

σύνοικον δ' ἔλαβες Σέραπιν (l. 17.).

Comme dans les autres arétalogies, le texte de Maronée mentionne, après la filiation d'Isis, le mariage de la déesse. Mais ici encore, notre auteur fait preuve d'originalité. Traditionnellement, Isis se déclare l'épouse et la sœur du roi Osiris : ἐγώ εἰμι γυνὴ καὶ ἀδελφὴ Ὀσείριδος βασιλέως (*Kymé*, *Ios*, Diodore; cf. aussi *Andros*, v. 15-17). A Maronée, la formulation est très différente. Tout d'abord, le rappel des liens consanguins qui unissent Isis à son époux n'apparaît pas; il semble bien qu'on ait voulu éviter une trop grande précision à ce sujet. Certes, dans la mythologie grecque, le mariage entre frère et sœur n'était pas chose inconnue : Zeus et Héra en portent témoignage. Mais une telle conception était restée étrangère à la mentalité grecque, alors qu'elle paraissait toute naturelle aux yeux d'un Egyptien [105]. De même, le titre royal porté par Osiris dans les autres arétalogies n'est pas mentionné dans notre inscription. Enfin, Osiris cède la place à Sérapis [106], et cet effacement est d'autant plus remarquable qu'à l'époque hellénistique et sous l'Empire, on continuera, en dépit de l'identification Sérapis-Osiris (voir plus loin), de distinguer entre les deux divinités; si le nom d'Osiris reste prédominant en Egypte même, il se maintient généralement, en dehors de ce pays, surtout dans des documents à valeur religieuse ou mythologique, c'est-à-dire dans des documents qui procèdent d'une tradition bien établie : c'est notamment le cas des arétalogies d'Isis qui citent toutes

---

[105] MÜLLER, *Isis-Aretalogien*, p. 29.

[106] L'orthographe Sérapis, à la place de Sarapis, semble indiquer une date plutôt récente : à l'époque impériale en effet, on emploie plus volontiers Sérapis. Mais cette orthographe se rencontre déjà à la basse époque hellénistique; WILCKEN, *UPZ*, p. 86 : « ausserhalb Aegyptens scheint Σέραπις zuerst am Ende des II. Jahrh. v. Chr. vorzukommen ». Cf. encore FRASER, *Opusc. Athen.*, III, p. 48, n. 1 : « la forme Σερ-, qu'elle soit utilisée à propos du dieu ou dans des noms théophores, se rencontre déjà au IIe siècle avant J.-C., en quelques endroits ». Un document intéressant à ce sujet est la dédicace à Sarapis, Isis et Anoubis, trouvée à Erétrie et republiée par B. PETRAKOS, *Arch. Delt.*, 23 (1968), p. 100, nº 2 et pl. 47; le lapicide avait d'abord écrit Σέραπι, puis il a corrigé l'*E* en gravant par dessus un *A* (cf. J. et L. ROBERT, *Bull.* 1969, 450, qui ont fait l'observation). L'inscription est datée du Ier siècle avant J.-C.: l'erreur commise par le lapicide montre qu'à cette époque l'orthographe Sérapis n'était pas inconnue. La présence du nom Sérapis dans l'inscription de Maronée ne contredit donc pas la datation proposée ci-dessus, p. 19.

Osiris — et non Sarapis — dans les passages consacrés au mariage de la déesse [107].

Il ne fait aucun doute que les divers amendements apportés ici au texte de base répondent à une préoccupation que nous avons déjà eu l'occasion de signaler; l'auteur a voulu « faire grec », et pour cela, il a transformé ou même supprimé les différents éléments qui pouvaient rappeler trop précisément une origine étrangère ou qui n'étaient pas en conformité avec une manière de penser grecque. C'est pour la même raison qu'on ne trouve aucune trace des versets 8 (« Je suis la mère du roi Horus »), 9 (« Je suis celle qui se lève dans la constellation du Chien ») et 11 (« c'est pour moi que la ville de Boubastis a été construite »).

Non moins significative est la façon dont est mentionnée l'union de Sarapis et d'Isis. « Je suis l'épouse d'Osiris » proclame habituellement la déesse. Ici rien de tel : « tu as pris Sérapis comme compagnon », dit notre texte. Le terme *σύνοικος*, avec son préfixe *συν-*, semble indiquer au premier abord qu'il y a égalité entre les deux partenaires [108]. Mais cette impression est aussitôt effacée par le verbe qui suit. L'éclairage est en effet alors centré sur Isis, qui est présentée comme l'élément actif du couple; c'est elle qui a l'initiative, c'est elle qui choisit, et Sérapis, d'après la formule employée, semble ne jouer dans cette affaire qu'un rôle de second plan. Cette prééminence d'Isis n'est pas pour surprendre; dès le II^e^ siècle avant J.-C., en effet, la déesse tend à prendre une place

---

[107] Cf. STAMBAUGH, *EPRO*, 25, p. 44-52. Le nom de Sérapis, qui n'apparaît pas dans les arétalogies proprement dites, est toutefois mentionné dans l'hymne de Cyrène, du début du II^e^ siècle après J.-C. (cf. VANDERLIP, *Isidorus*, p. 93).

[108] P. CHANTRAINE, « Les noms du mari et de la femme, du père et de la mère », *REG*, 1946-1947, étudiant p. 231-232 l'évolution du vocabulaire concernant le mari et la femme, définit trois catégories de termes : ceux qui marquent la structure de la famille indo-européenne, où « la femme est considérée comme la mère de famille, subordonnée au père et maîtresse de la maison (*πότνια, δέσποινα*), ceux qui insistent sur le fait que la femme partage la couche de l'homme (*ἄλοχος, ἄκοιτις*), enfin ceux qui traduisent l'idée d'une union suivant laquelle l'homme et la femme se trouvent sur le même plan, la femme devenant la « compagne » de l'homme. Le mot *σύνοικος* employé ici appartient à ce troisième groupe et évoque précisément cette notion d'égalité dans le mariage (cf. *ibid.*, p. 233, à propos du mot *σύμβιος*). On pense alors à *Oxy. Pap.*, 1380, l. 214-216, où est rappelé le rôle joué par Isis dans l'instauration de cette égalité entre hommes et femmes : *σὺ γυναιξὶ[ν] ἴσην δύναμιν τῶν ἀνδρῶν ἐ[ποί]ησας*.

prépondérante par rapport à Sarapis et cette place ne fera que s'affirmer au cours des siècles [109]. Notre inscription se fait ainsi l'écho de cette évolution des cultes égyptiens au profit d'Isis et fournit en même temps une preuve supplémentaire de l'originalité de notre auteur [110].

καὶ τὸν κοινὸν ὑμῶν θεμένων γάμον τοῖς ὑμετέροις προσώποις ὁ κόσμος ἀνέλαμψεν ἐνομματισθεὶς Ἡλίωι καὶ Σελήνηι (l. 17-19).

Le génitif absolu qui ouvre cette nouvelle phrase semble faire allusion au rôle joué par Isis et Sarapis dans l'institution du mariage. Les aretalogies rappellent qu'Isis a inventé les mariages par contrat (V. 30) [111]. Le *ἱερὸς γάμος* d'Isis et de Sarapis était considéré comme le symbole

---

[109] WILCKEN, *UPZ*, p. 29 (prépondérance d'Isis dans le Sarapieion de Memphis au IIe siècle avant J.-C.); GRIFFITHS, *De Iside et Osiride*, p. 40-46; cf. p. 41 : « Une caractéristique de ce développement (du culte d'Isis et de Sarapis hors d'Egypte) est l'influence croissante d'Isis et la même tendance apparaît en Egypte même »; à la page 42, Griffiths utilise l'expression « consort of Isis » à propos de Sarapis, ce qui conviendrait assez bien, semble-t-il, pour caractériser le Sérapis de notre texte. En revanche, selon FRASER, *Opusc. Athen.*, III, p. 4-6, Sarapis, à en juger par les dédicaces actuellement connues, n'était pas regardé en Egypte comme inférieur à Isis; malgré ce qui est affirmé, *ibid.*, p. 4-5 et n. 1 de la page 5, il ressort de ces dédicaces qu'Isis paraît l'avoir souvent emporté sur Sarapis, du moins à partir du IIe siècle avant J.-C.; dans le même sens, BRADY et VISSER (référ. *ap.* FRASER). En Grèce même, dans certains lieux où sont attestés des cultes égyptiens, il est manifeste qu'Isis jouait un rôle de premier plan : P. COLLART, « Le sanctuaire des dieux égyptiens à Philippes », *BCH*, 53 (1929), p. 87-88. Cf. aussi DUNAND, *Culte d'Isis*, II, p. 12 : à Athènes, prééminence d'Isis dès la fin du IIe siècle et au Ier siècle avant J.-C.

[110] Le rôle prépondérant attribué à Isis dans ce passage peut aussi refléter les conceptions contemporaines sur la place de la femme dans la société; on assiste en effet, durant l'époque hellénistique, à une évolution des mœurs au cours de laquelle les femmes prennent de plus en plus d'importance dans la vie publique (cf. W. W. TARN, *Hellenistic civilisation*[3], 1952, p. 98-100; Cl. VATIN, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, 1970, p. 17-40).

[111] FESTUGIÈRE, *Arétalogies*, p. 213-214 a justement rappelé, contre HARDER, *Chalcis*, p. 26, que ce verset renvoyait à une réalité grecque et a évoqué à ce propos la notion d'*ἐγγύησις*. L'idée de communauté conjugale, qui a été évoquée ci-dessus à propos du mot *σύνοικον*, et l'importance accordée ici à la notion de mariage font sans doute aussi allusion aux théories qui se développèrent à ce sujet au cours de l'époque hellénistique, sous l'influence des doctrines péripatéticienne et stoïcienne (cf. Cl. VATIN, *ibid.*, p. 29-34 et p. 273).

du mariage légitime : « Il passait pour le premier mariage légitime conclu dans le monde, le type sur lequel se modelèrent ensuite les usages observés dans les mariages humains » [112]; ces deux divinités étaient en outre la personnification des époux fidèles [113].

La suite de la phrase (l. 18-19) est d'une grande richesse par les nombreuses perspectives qu'elle ouvre. On y constate d'abord le rapprochement de Sarapis et d'Isis avec Hélios et Séléné, un rapprochement bien attesté dans les textes littéraires [114], comme dans les documents épigraphiques, papyrologiques et iconographiques [115]. Si cette double identification connut un vif succès et un large développement à l'époque

---

[112] H. WEIL, « Un nouveau fragment de Phérécyde de Syros », *REG*, 10 (1897), p. 2. H. Weil fait allusion au ἱερὸς γάμος de Zeus et d'Héra, mais ce qu'il écrit là peut aussi bien s'appliquer à Sarapis et à Isis. Les deux couples devaient du reste être rapidement identifiés l'un à l'autre, en raison des similitudes constatées dans leur situation aussi bien que dans leurs attributions (ainsi Héra et Isis étaient toutes deux considérées comme les divinités protectrices du mariage).

[113] V. TRAN TAM TINH, « Isis et Sérapis se regardant », *Rev. Arch.*, 1/1970, p. 79; pour des représentations du couple — les deux personnages se regardant ou s'embrassant —, cf. *ibid.*, p. 55-80.

[114] Références dans HOPFNER, *Fontes*, index, p. 854-855 (*s.v.* Isis-Luna); p. 886 (*s.v.* Osiris-Sol.). Certes, ces références mentionnent Osiris, le dieu égyptien, et non Sarapis, le dieu alexandrin. Mais ce dernier, ne fût-ce qu'en raison de son origine (Sarapis procède en effet d'Osor-Api, une divinité composite formée de la réunion d'Osiris et d'Apis), jouait le rôle d'Osiris et possédait une grande partie de ses attributions; cf. notamment Diodore, I, 25; Plutarque, *de Iside*, 28, 61, etc. Il est vrai qu'Osiris continua à vivre d'une vie indépendante en dehors même de l'Egypte, comme en témoignent un certain nombre d'inscriptions d'époque hellénistique ou impériale (GRIFFITHS, *De Iside et Osiride*, p. 44; VIDMAN, *Sylloge*, *s.v.* Osiris; cf. aussi STAMBAUGH, *EPRO*, 25, p. 44-52 : à la liste des documents qui mentionnent à la fois Osiris et Sarapis (*ibid.*, p. 50-51), on ajoutera l'arétalogie de Chalcis dédiée à Harpocrate, à Sarapis, aux oreilles d'Isis, à Osiris *Epékoos*, ainsi qu'à Hestia *Kourotrophos*); mais, dans l'ensemble, le dieu égyptien est supplanté par Sarapis, que ce soit aux côtés d'Isis (cf. FRASER, *Opusc. Athen.*, III, p. 4), ou comme père d'Harpocrate-Horus (outre les diverses dédicaces où apparaît la triade Sarapis-Isis-Harpocrate, on a un bel exemple de ce phénomène dans l'arétalogie de Chalcis, qui, comme on vient de le rappeler, est dédiée entre autres divinités à Sarapis et à Osiris (l. 1), mais où Harpocrate se présente comme le fils de Sarapis (l. 2); voir aussi le commentaire de HARDER, *Chalcis*, p. 9 : « le dieu alexandrin a supplanté Osiris, le propre père d'Horus... Un simple changement de nom »).

impériale, elle avait néanmoins, en dépit des apparences [116], des origines plus anciennes; l'identification d'Osiris avec le Soleil, déjà réalisée au début du III^e^ siècle avant J.-C., si on en croit Hécatée d'Abdère et Manéthon [117], dut favoriser celle de Sarapis avec Hélios, puisque, comme on l'a vu, Sarapis procède d'Osiris [118]. Il est possible aussi que l'identification d'Isis avec Séléné, attestée dès l'époque hellénistique, ait eu une certaine influence à cet égard, dans la mesure où la déesse égyptienne était le parèdre de Sarapis [119]. R. Pettazzoni a du reste montré que

---

[115] Les dédicaces à Sarapis-Hélios (Sarapis-Sol) ou à Zeus-Sarapis-Hélios (Jupiter-Sarapis-Sol) sont abondantes; cf. à ce sujet VIDMAN, *Sylloge*, *s.v.* *Σάραπις Ἥλιος* et Sarapis-Sol. Voir aussi V. TRAN TAM TINH, *Rev. Arch.*, 1/1970, p. 68, n. 4-6 (inscriptions et papyrus). Pour Isis-Séléné (Isis-Luna ou encore Isis-Luna-Diana), cf. VIDMAN, *op. cit.*, *s.v.* *Ἶσις Σελήνη* et Isis Luna. Dans les papyrus magiques, il n'est pas rare de voir Isis identifiée avec Séléné. — Les représentations figurées montrent le plus souvent Sarapis-Hélios sous la forme d'une divinité à la tête radiée; cf. H. WEITZ, dans ROSCHER, *Lexicon* (1909-1915), *s.v.* Sarapis, col. 366 et 374; d'autres références chez V. TRAN TAM TINH, *loc. cit.*, p. 67-68. Le disque ou le croissant lunaire constitue l'attribut principal d'Isis-Séléné : DREXLER, *Lexicon*, col. 437-438; cf. aussi la n. 119 *in fine*. — Sur l'identification Sarapis-Hélios, voir surtout W. WEBER, *Drei Untersuchungen zur ägyptisch-griechischer Religion*, 1911, p. 5-18, où sont analysés les principaux documents littéraires, épigraphiques, archéologiques et numismatiques témoignant de cette assimilation. Cf. aussi J. BABELON, « Le Soleil et Sarapis », *Rev. Numismat.* (1937), p. 43-55; J. HANI, « Sarapis dieu solaire », *REG* (1970), p. 52-55; STAMBAUGH, *EPRO*, 25, p. 79-82. L'identification Isis-Séléné est étudiée notamment par VANDEBEEK, *Isis-figuur*, p. 127-128.

[116] L'identification Sarapis-Hélios en particulier « n'apparaît, semble-t-il, que vers le troisième quart du I^er^ siècle de notre ère » (V. TRAN TAM TINH, *loc. cit.*, p. 67).

[117] Cités par Diogène Laërce, *Prooem.*, 10 (= HOPFNER, *Fontes*, p. 60 et 73). Le texte est donné ci-dessous, n. 119. Cette identification d'Osiris avec le Soleil avait « une tradition égyptienne derrière elle » : GRIFFITHS, *De Iside et Osiride*, p. 501, 497-498.

[118] Voir W. WEBER, *loc. cit.*, p. 8-13. On se rappellera en outre qu'ici Sarapis recouvre « le roi Osiris » des autres arétalogies.

[119] L'identification d'Isis avec Séléné est d'origine grecque, puisque, pour les Egyptiens, la Lune était de sexe masulin; voir GRIFFITHS, *De Iside et Osiride*, p. 463 et 465; cf. aussi HOPFNER, *Plutarch*, II, p. 197. Cette identification n'est pas postérieure à Hécatée d'Abdère qui pouvait déjà écrire : « *Θεοὺς δ'εἶναι ἥλιον καὶ σελήνην, τὸν μὲν Ὄσιριν, τὴν δ' Ἶσιν καλουμένην* » (chez Diogène Laërce, *Prooem.*, 10). Je ne comprends pas pourquoi GRIFFITHS, *ibid.*, p. 497, n. 2, affirme que l'identification d'Isis avec la Lune eut lieu après l'époque d'Hécatée d'Abdère; le témoignage de ce dernier est pourtant clair et montre bien que déjà à ce moment-là on voyait en Isis une divinité lunaire;

Sarapis, en tant que garant de la durée d'Alexandrie, possédait dès le moment de sa création une nature solaire, puisque « le soleil est naturellement l'auteur et le maître du temps » [120]. Ainsi, l'identification mentionnée dans notre texte entre Sarapis-Isis et Hélios-Séléné n'a rien d'insolite et ne remet pas en cause la datation proposée : même si aucun document précis ne vient confirmer, avant l'ère chrétienne, le rapprochement de Sarapis avec Hélios, on voit cependant qu'un tel rapprochement, à cette époque, est parfaitement plausible, compte tenu de l'origine et de la nature du dieu alexandrin [121].

---

voir, dans le même sens, VANDEBEEK, *Isisfiguur*, p. 128. Au Ier siècle avant J.-C., cette identification est attestée par Diodore, I, 11, 1 ainsi que par une inscription métrique de Cyzique : ὀχουσά τε κρατὶ σελήνην ἀμφίκυρτο[ν], Ἶσι (cf. VIDMAN, *Sylloge*, 320, v. 2).

[120] R. PETTAZZONI, « Il « Cerbero » di Sarapide », *Mél. Picard, Rev. Arch.* 1948, p. 803-809. L'auteur insiste lui aussi sur l'origine égyptienne du lien entre Sarapis et le Soleil (cf. p. 806); partant de là, il fait remonter l'identification Sarapis-Hélios au règne de Ptolémée Ier (*Contra* : STAMBAUGH, *EPRO*, 25, p. 82, n. 3).

[121] Cf. encore M. P. NILSSON, *Gr. Rel.*, II², p. 513. STAMBAUGH, *op. cit.*, p. 79-82, serait tenté de faire remonter l'identification de Sarapis et d'Hélios au règne de Ptolémée I, en se fondant sur l'oracle rendu à Nicocréon et rapporté par Macrobe, *Saturnalia*, I, 20, 16-17 (texte cité ci-dessous, p. 64). Il considère en tout cas que cette identification était acquise au IIe siècle avant J.-C. et cite, à l'appui de son affirmation, les yeux votifs enregistrés dans les inventaires déliens du Sarapieion C (milieu du IIe siècle avant J.-C.), ainsi que quatre monnaies de Catane présentant au droit une tête de Sarapis laurée et radiée (*BMC Sicily*, p. 54, nº 87-90). Les deux premiers exemples ne sont pas vraiment convaincants; l'oracle rendu à Nicocréon est généralement considéré comme une création tardive, bien postérieure à la fin du IVe siècle avant J.-C. (cf. ci-dessous, p. 64) et il est pour le moins excessif de se référer aux yeux votifs conservés dans le Sarapieion C pour prouver l'existence, au IIe siècle avant J.-C., d'un rapprochement entre Sarapis et Hélios. Quant aux monnaies de Catane, datables au plus tôt de la fin du IIIe et du début du IIe siècle avant J.-C. (cf. M. MALAISE, « Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie », *EPRO*, 21 (1972), p. 316, nº 2; «Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie », *EPRO*, 22 (1972), p. 261-262; G. SFAMENI GASPARRO, « I culti orientali in Sicilia », *EPRO*, 31 (1973), p. 58-59 et p. 205-206, nº 129), elles ne fournissent pas à ce sujet une preuve assurée (V. TRAN TAM TINH, « Isis et Sérapis se regardant », *Rev. Arch.* (1970), p. 67, n. 2, hésite à reconnaître une tête radiée au droit d'une monnaie de même type, publiée par S. CONSOLO LANGHER, *Contributo alla Storia della antica moneta bronzea in Sicilia*, 1964, p. 222, nº 73, pl. VIII; M. MALAISE, *op. cit.*, *EPRO* 22 (1972), p. 195-196, n'utilise pas ces documents dans ses

La lumière qui éclaire le monde, et à la source de laquelle se trouvent le Soleil et la Lune, est bien sûr à prendre d'abord au sens propre, mais il ne fait aucun doute que l'auteur du texte de Maronée a voulu aussi donner à ce passage une valeur symbolique; Isis et Sarapis, qui personnifient ici (*τοῖς προσώποις*) la Lune et le Soleil, ont en effet apporté la lumière au monde en faisant disparaître l'obscurité, née de la sauvagerie et de la barbarie, dans laquelle baignait jusque là l'humanité.

L'action civilisatrice du couple divin est parfois évoquée chez les auteurs, et surtout chez Diodore (I, 14—17; 18, 6; 19, 5—20, 5), qui en donne un exposé étendu et détaillé [122]. Ce thème du dieu civilisateur et bienfaiteur procède d'une mentalité grecque [123], mais il n'est pas surprenant qu'on le retrouve dans les arétalogies d'Isis, documents de mission écrits pour des Grecs [124]. La suite de notre texte, à partir de la ligne 22, peut ainsi être considérée comme une illustration de l'expression *τοῖς ὑμ. προσώποις ὁ κόσμος ἀνέλαμψεν*, illustration néanmoins partielle, puisqu'elle concerne uniquement l'action d'Isis.

---

développements relatifs à Sarapis-Hélios ou Sol). Il n'en reste pas moins que le rapprochement de Sarapis et d'Hélios durant l'époque hellénistique était jusqu'à présent très vraisemblable, malgré l'absence de documents probants. L'arétalogie de Maronée en fournit désormais un témoignage incontestable, et le plus ancien actuellement connu (d'après V. TRAN TAM TINH, « Le culte des divinités orientales en Campanie », *EPRO*, 27 (1972), p. 18, n. 2, l'identification de Sarapis avec Hélios serait attestée à Syracuse par des monnaies du III^e^ siècle avant J.-C.). L'épigramme du poète Apollônios, fils de Ménédémos, trouvée à Délos dans le Sarapieion B (ROUSSEL, *Cultes*, n° 39 = *ID*, 2551) et datée du temps de la colonie athénienne, semble évoquer, mais d'une façon très indirecte, l'existence de liens entre les deux divinités égyptiennes et le *κόσμος οὐράνιος* : cf. L. ROBERT, « Sur des inscriptions de Délos », *BCH Suppl.* I (1973), p. 472-478. — Il convient d'ajouter que le développement des cultes du Soleil et de la Lune en Grèce à l'époque hellénistique peut avoir favorisé, en pays grec, la double identification Sarapis-Hélios/Isis-Séléné. Sur le culte du Soleil et de la Lune en Grèce et notamment à Athènes, cf. M. P. NILSSON, « The Origin of Belief among the Greeks in the Divinity of the Heavenly Bodies », *Opuscula Selecta*, III (1960), p. 31-39; « Symbolisme astronomique et mystique dans certains cultes publics grecs », *ibid.*, p. 167-176.

[122] Voir aussi Diodore, I, 27, où sont retranscrites les prétendues épitaphes d'Isis et d'Osiris gravées à Nysa d'Arabie. Cf. encore par exemple Plutarque, *de Iside*, 13; Aelius Aristide, *Hymne à Sarapis*, 17-20; arétalogie de la « Koré Kosmou », etc.

[123] GRIFFITHS, *De Iside et Osiride*, p. 309-310; voir aussi p. 53; FESTUGIÈRE, *Arétalogies*, p. 213.

[124] Cf. ci-dessus p. 14-15.

Mais Isis et Sarapis (— Osiris) ne se sont pas contentés d'être les inventeurs, les initiateurs de toute forme de civilisation; ils ont continué ensuite à s'intéresser à l'humanité en la guidant et en « l'éclairant » sur le chemin du progrès et de la vérité. L'inscription métrique en l'honneur d'Anoubis, trouvée à Kios en Bithynie et datée du Ier siècle après J.-C., nomme Isis φῶς πᾶσι βροτοῖσι [125]. Dans la grande invocation d'Oxyrhynchos (*Oxy. Pap.*, 1380), la déesse porte les épithètes cultuelles de Guide, ἡγεμονί[δ]α (l. 52-53; voir aussi l. 122) et de Pilote, κυβερνῆτιν (l. 69-70). De telles appellations rappellent le rôle que jouait Isis-Sothis [126] dans l'astrologie égyptienne, « Soleil féminin, pilote de la barque solaire, diadème au front de son père, mère, fille ou sœur du dieu Soleil » [127]. D'autre part, puisque Sarapis et Isis sont la lumière qui éclaire le monde, ils représentent aussi la vérité : ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια fait-on dire à

---

[125] VIDMAN, *Sylloge*, 325.

[126] Plutarque, *de Iside*, 21, 22 et 61; Sothis, autrement dit la constellation du Chien ou encore Sirius, était « la forme astrale d'Isis » (PERDRIZET, *Terres cuites d'Egypte*, p. 21). Son apparition, vers le 15 juin, annonçait l'arrivée de la crue du Nil (Plutarque, *ibid.*, 38) et marquait ainsi le début de la nouvelle année : cf. le décret de Canope, *OGI* 56 (239/8 avant J.-C.), où est mentionnée l'obligation d'organiser une panégyrie annuelle en l'honneur de Ptolémée et de Bérénice : τῇι ἡμέραι ἐν ἧι ἐπιτέλλει τὸ ἄστρον τὸ τῆς Ἴσιος, ἣ νομίζεται διὰ τῶν ἱερῶν γραμμάτων νέον ἔτος εἶναι (l. 36). Les arétalogies évoquent ce rapport entre Isis et Sothis : ἐγώ εἰμι ἡ ἐν τῷ τοῦ κυνὸς ἄστρῳ ἐπιτέλλουσα (V. 9). Sur l'assimilation Isis-Sothis, cf. DREXLER, *Lexicon*, *s.v.* Isis, col. 434-436; Fr. BOLL, *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, 1903, notamment p. 208-209; MÜLLER, *Isis-Aretalogien*, p. 33-35; Ph. BRUNEAU, « Isis-Pelagia à Délos », *BCH*, 87 (1963), p. 306-308; D. BONNEAU, *La crue du Nil* (1964) p. 263-269 et plus particulièrement p. 267-268 pour des représentations figurées d'Isis-Sothis.

[127] A. J. FESTUGIÈRE, *Corpus Hermeticum*, III, p. XLIX. L'abondance des lampes découvertes dans les sanctuaires des dieux égyptiens souligne aussi cette relation de Sarapis et d'Isis avec la lumière; voir à ce sujet P. ROUSSEL, « Les sanctuaires égyptiens de Délos et d'Erétrie », *Rev. Egypt.*, I (1919), p. 91; M. P. NILSSON, « Lampen und Kerzen im Kult der Antike », *Opuscula Selecta*, III (1960), p. 204; Ph. BRUNEAU, « Isis Pélagia à Délos », *BCH*, 85 (1961), p. 446; *BCH*, 87 (1963), p. 306, n. 4; cf. aussi MERKELBACH, *Roman*, p. 137, n. 1. Les fabricants de lampes n'étaient pas ingrats à l'égard des divinités égyptiennes : J. LECLANT, *Ann. Ec. Htes Etudes*, 5e *section*, 1968-1969, p. 122, à propos d'une statuette d'Isis-Euthenia consacrée par un collège de fabricants de lampes (= A. GARCIA Y BELLIDO, « Les religions orientales dans l'Espagne romaine », *EPRO*, 5 (1967), nº 15, p. 113-114).

Osiris Onnophris dans *Pap. Gr. Mag.*, V, 148; Isis, dans *Oxy. Pap.* 1380, l. 63, est appelée ἀλήθια; dans cette fonction, elle représentait un aspect de la déesse égyptienne Maat. On s'explique que Sarapis et Isis aient pu être considérés comme les dieux des serments et que dans les arétalogies, Isis se proclame protectrice de la foi jurée [128]. Ce rôle du couple divin, brièvement illustré par les quelques références qui précèdent, est évidemment marqué ici par la double identification d'Isis avec Séléné et de Sarapis avec Hélios [129], mais il est encore souligné d'une façon très concrète par le verbe ἐνομματίζω.

Ce verbe, qui est du reste nouveau [130], est par lui-même intéressant.

---

[128] Dans *Pap. Zen. Caire*, 59149, l. 5 (256 avant J.-C.), Sarapis apparaît comme le dieu des serments; *UPZ*, 70, l. 2 (152/1 avant J.-C.) donne la formule ὀμνύω τὸν Σάραπιν ; ὄμνυμι τὸν μέγαν Σάραπιν, lit-on chez l'empereur Julien (HOPFNER, *Fontes*, p. 539); dans *UPZ*, 79, l. 22 (159 avant J.-C.) un serment est prononcé τὴν Εἶσιν τὴν ἁγίαν. Pour les arétalogies, voir *Kymé*, V. 33 : ἐγὼ ὅρκου φοβερώτερον οὐθὲν ἐποίησα.

[129] Le thème du Soleil, flambeau et guide de l'humanité, traité de façon métaphorique par les poètes, repris et développé dans une tout autre perspective par les philosophes — et notamment par Platon et son école —, sera abondamment utilisé à l'époque du syncrétisme, lorsque le Soleil sera devenu une divinité universelle. Deux passages sont à cet égard caractéristiques; dans l'*Hermippus*, œuvre d'un auteur chrétien anonyme, le Soleil est appelé ἡγεμὼν τοῦ σύμπαντος κόσμου καὶ πάντων γεννητικός, ἡνίοχος τοῦ κόσμου (I, 16, p. 24-25, KROLL-VIERECK); pour Libanius, le Soleil ne se contente pas d'illuminer le monde de ses rayons, il éclaire aussi les intelligences : καὶ καθάπερ τὸν Ἥλιον λέληθεν οὐδὲν τῶν ἐπὶ γῆς, οὕτως οὐδὲ σὲ τῶν δρωμένων οὐδὲν αὐτοῦ δίδοντος Ἡλίου, *Orat.*, XII, 83 (coll. Loeb). De telles formules s'inspirent évidemment des différents systèmes qui attribuaient un rôle primordial au Soleil, « dux et princeps et moderator luminum reliquorum, mens mundi et temperatio, tanta magnitudine ut cuncta sua luce lustret et conpleat » comme l'écrit Cicéron dans le Songe de Scipion (*de republica*, IV). Sur l'origine grecque de cette conception (Orphiques, Présocratiques, Pythagoriciens), sur le rôle qu'elle a joué dans la pensée du stoïcien Cléanthe, voir P. BOYANCÉ, *Etudes sur le Songe de Scipion*, (1936), p. 78-104; « La religion astrale de Platon à Cicéron », *REG*, 65 (1952), p. 312-350, et surtout p. 344-349. Sur le développement du culte solaire à l'époque impériale, voir la synthèse présentée par M. P. NILSSON, *Gr. Rel.*, II², p. 507-519, et en dernier lieu, l'ouvrage de G. H. HALSBERGHE, « The Cult of Sol Invictus », *EPRO*, 23 (1972).

[130] On connaissait ἐνομματόω mais ἐνομματίζω n'était pas attesté jusqu'à présent; ces deux verbes constituent ainsi un doublet, du type οἰκέω - οἰκίζω, ὁρκόω - ὁρκίζω, ὁρμέω - ὁρμίζω, etc. Le mode de suffixation en -ίζω a connu une grande fortune en Grèce : cf. P. CHANTRAINE, *Morphologie historique du grec*, 1947, p. 275; voir aussi Ed. SCHWYZER, *Griechische Grammatik*, I (1939), p. 735-736.

Il semble bien, en effet, que l'auteur de notre texte ait voulu jouer sur ce mot en se référant à son étymologie. Si le monde est éclairé par Hélios et Séléné, il est aussi placé sous le regard de ces deux divinités. Ce thème, que l'on rencontre fréquemment chez les auteurs, prend de plus en plus d'importance à partir du IVe siècle avant J.-C. avec les recherches platoniciennes sur le symbolisme astral, avec les doctrines orphiques ou encore avec le développement de l'astrologie [131].

C'est dans l'*Epinomis* [132] que les conceptions platoniciennes sur la divinité des corps célestes, déjà présentées dans le *Timée* et dans les *Lois*, trouvent leur pleine expression [133]. Pour l'auteur de ce traité, rien n'échappe aux astres : *Θεοὺς δὲ δὴ τοὺς ὁρατούς, μεγίστους καὶ τιμιωτάτους καὶ ὀξύτατον ὁρῶντας πάντῃ, τοὺς πρώτους τὴν τῶν ἄστρων φύσιν λεκτέον* ... (984, d). Dans les écrits orphiques, on retrouve aussi ce thème suivant lequel le Soleil et la Lune sont les yeux de la divinité; ainsi dans un hymne à Zeus : *ὄμματα δ'ἠέλιός τε καὶ ἀντιόωσα σελήνη* [134]. Les doctrines astrologiques elles-mêmes font intervenir la notion de *figure* planétaire; les divinités célestes sont en effet représentées sous la forme de figures qui les personnifient et qui illustrent ainsi chacun des trente-six décans du cercle zodiacal [135]. Pour traduire cette idée de *figure* planétaire, les astrologues utilisaient le mot *πρόσωπον*, un terme qui apparaît précisément dans notre texte.

Or il convient de remarquer que ces différentes conceptions, philosophiques, orphiques ou astrologiques, ont exercé une influence certaine sur les représentations qu'on se faisait de Sarapis et d'Isis. Ainsi, par

---

[131] L'astrologie se développe en Grèce à partir du IIIe siècle avant J.-C.; cf. BOUCHÉ-LECLERQ, *L'astrologie grecque*, (1899), p. 2; voir aussi A. J. FESTUGIÈRE, *Corpus Hermeticum*, III, p. XL-XLI; NILSSON, *Gr. Rel.*, II², p. 268-269.

[132] Si cet ouvrage n'est pas attribué en toute certitude à Platon, il se situe néanmoins « dans la ligne du platonisme, ou du moins, de l'une des tendances du platonisme » (A. J. FESTUGIÈRE, *Le dieu cosmique*, (1949), p. 196, n. 1; cf. aussi p. 158, n. 1). Sur la question de l'authenticité, voir l'introduction à l'*Epinomis* dans la collection Budé : Platon, XII, 2, p. 97-109 (éd. E. DES PLACES).

[133] Voir à ce sujet A. J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 92-152, et 196-218; cf. aussi M. P. NILSSON, « The Origin of Belief among the Greeks in the Divinity of the Heavenly Bodies », *Opuscula Selecta*, III (1960), p. 31-39.

[134] O. KERN, *Orphicorum fragmenta*, nº 168, p. 201, v. 16.

[135] A. J. FESTUGIÈRE, *Corpus Hermeticum*, III, p. XLVI-XLVII.

exemple, des textes comme l'hymne de Kios en l'honneur d'Anoubis, dans lequel Isis est qualifiée de *πανδερκής* (v. 10), ou comme l'arétalogie de Cyrène (103 après J.-C.) :

ἐγὼ τύραννος Εἶσις αἰῶνος μόνη
πόντου τε καὶ γῆς τέρμονάς τ'ἐπιβλέπω (v. 4-5),

font penser aux doctrines platoniciennes ou orphiques [136]. Encore plus significatifs sont les passages où il est fait allusion à « l'œil de Sarapis », expression qui se rencontre plus particulièrement dans des oracles. Ainsi l'un d'eux, gravé à Milet et d'origine didyméenne, associe l'œil de Sarapis à Apollon et à Némésis [137]. Un exemple plus intéressant, parce qu'il rappelle de très près le passage cité ci-dessus pour illustrer le thème orphique de l'astre, œil de la divinité, est fourni par l'oracle rendu à Nicocréon, roi de Chypre; celui-ci, ayant interrogé Sarapis sur son identité, reçut la réponse suivante :

εἰμὶ θεὸς τοιόσδε μαθεῖν, οἷόν κ'ἐγὼ εἴπω·
οὐράνιος κόσμος κεφαλή, γαστὴρ δὲ θάλασσα,
γαῖα δέ μοι πόδες εἰσί, τὰ δ' οὔατ' ἐν αἰθέρι κεῖται,
ὄμμα τε τηλαυγὲς λαμπρὸν φάος ἠελίοιο [138].

Bien que Nicocréon soit mort en 311/310 avant J.-C. [139], « le langage de la réponse, comme cela a souvent été noté, suggère une date beaucoup

---

[136] Ces textes ont été réunis par PEEK, *Andros*, p. 129 (*Cyrène*) et 139 (*Kios*). W. PEEK explique justement l'adjectif *πανδερκής* comme la marque d'une influence orphique (*ibid.*, p. 142). Or à cet adjectif correspond exactement, dans le texte de Cyrène, le verbe *ἐπιβλέπω*. Dans *Oxy. Pap.*, Isis est invoquée comme *παντόπτης* (l. 93); cf. encore, *ibid.*, l. 86-87. A la ligne 129, elle est dite *πολυόφθαλμος*. Thème identique dans le troisième hymne de Medinet-Madi, v. 26-27. Sur Zeus ou Sarapis *παντόπτης*, cf. H. ENGELMANN, « The Delian Aretalogy of Sarapis », *EPRO*, 44, 1975, p. 48.

[137] L. ROBERT, « Trois oracles de la Théosophie et un prophète d'Apollon », *CRAI* (1968), p. 578-579 et 592 -593. D'autres réponses d'oracles font intervenir l'œil de Zeus : les textes sont cités *ibid.*, p. 569-578.

[138] « Voici quel dieu je suis : ma tête est le monde céleste, mon ventre la mer, mes pieds sont la terre, mes oreilles se trouvent dans l'éther, mon œil qui voit au loin est la lumière éclatante du soleil » : Macrobe, *Saturn.*, I, 20, 16-17 (= HOPFNER, *Fontes*, p. 597-598).

[139] W. OTTO, *Priester und Tempel im hellenistischen Aegypten* (1905), p. 269, n. 3; voir aussi M. P. NILSSON, *Gr. Rel.*, II², p. 157, n. 1.

plus tardive. Il a une résonance orphique » [140]. Devant de tels exemples, on peut se demander si le verbe *ἐνομματίζειν*, compte tenu du contexte dans lequel il se trouve, n'a pas été choisi à dessein, par référence à des conceptions qui avaient alors une large audience.

On sait d'autre part qu'Isis n'est pas restée étrangère à l'astrologie. Son identification avec la lune ou encore avec Sirius contribua certainement à l'introduire dans le cercle des divinités avec lesquelles les différentes planètes furent mises en rapport, et cette introduction dut se produire relativement tôt, puisque déjà chez Teukros de Babylone, un astrologue du I^e^ siècle après J.-C., on trouve un texte où la constellation de la Vierge est personnifiée par Isis : *τῷ μὲν πρώτῳ δεκανῷ παρανατέλλουσι θεά τις ἐπὶ θρόνου καθεζομένη καὶ τρέφουσα παίδιον, ἥν τινες λέγουσι τὴν ἐν ἀτρίῳ θεὰν Ἶσιν τρέφουσαν τὸν Ὧρον.* [141]. Il ne serait donc pas surprenant que dans notre texte, où le Soleil et la Lune sont identifiés aux visages de Sarapis et d'Isis, le mot *πρόσωπον* ait été lui aussi choisi à dessein, en raison de la valeur précise qu'il possédait dans la langue des astrologues.

Il est certain que toute la phrase, à partir de *τοῖς ὑμετέροις προσώποις* possède des significations variées; l'auteur a recherché sciemment ce résultat, et cela se remarque par le choix des termes qu'il a employés; derrière le thème principal, à savoir l'identification de Sarapis et d'Isis avec Hélios et Séléné, des termes comme *ἐνομματίζω* ou *πρόσωπον* font surgir des réminiscences de toutes sortes, parmi lesquelles la moindre n'est pas le rappel subtil du cas personnel de l'auteur : les deux derniers termes cités ne font-ils pas en effet écho aux mots *πρόσωπον* et *ὄμμα* employés plus haut dans le préambule? Ici encore, l'influence de la rhétorique se fait sentir et explique une formulation aussi recherchée.

---

[140] FRASER, *Opusc. Athen.*, III, p. 46, n. 2, d'après NILSSON (référence à la deuxième édition dans la note précédente). Cf. déjà WILCKEN, *UPZ*, I, p. 83 et n. 2 : « die gewaltige Vorstellung vom Sarapis, die hier zum ausdruck kommt, weist wohl auf jüngere Zeit ». Voir aussi VIDMAN, *Isis und Sarapis*, p. 28.

[141] Fr. BOLL, *Sphaera* (1903), p. 18, *s.v.* Parthenos, l. 2-3. Sur cette identification Isis-la Vierge, voir *ibid.*, p. 209-212.

δύο μὲν οὖν ἐστε, καλεῖσθε δὲ πολλοὶ παρ' ἀνθρώποις (l. 19-20).

La phrase fait allusion à l'abondance des épiclèses attribuées à Sarapis et à Isis. Ces épiclèses peuvent être classées sous trois rubriques : les adjectifs ou locutions prépositionnelles qui rappellent un culte local, du type (le dieu) de Canope [142], (la déesse) du Phare, etc., et qui sont particulièrement nombreux en Egypte même; les épithètes cultuelles, qui mettent en valeur une qualité ou une fonction de la divinité, comme Polieus [143] ou Pelagia, par exemple [144]; les appellations enfin qui se présentent comme un deuxième nom divin accolé au propre nom de Sarapis ou d'Isis et qui soulignent ainsi un fait de syncrétisme [145] : Sarapis-Hélios, Isis-Déméter, etc. Mais c'est surtout Isis qui, bien plus que Sarapis, était invoquée sous des surnoms divers [146], et il est donc normal qu'elle ait été parfois appelée πολυώνυμος ou μυριώνυμος [147]. Des textes

[142] Sur Sarapis de Canope, voir FRASER, *Opusc. Athen.*, III, p. 10, n. 2.

[143] Au sujet des épithètes *Polieus* et *Poliouchos* attribuées à Sarapis à l'époque impériale, cf. FRASER, *Opusc. Athen.*, VII, p. 27 et n. 15.

[144] Pour Isis-Pelagia, voir ci-dessus, n. 54. L'invocation d'Oxyrhynchos (*Oxy. Pap.*, 1380) fait connaître un grand nombre des épithètes cultuelles attribuées à Isis, au début du IIe siècle après J.-C., dans le monde gréco-romain.

[145] On peut à l'occasion trouver plusieurs noms divins accolés; pour l'époque impériale, les exemples de Zeus-Hélios-Sarapis sont bien connus. A Délos, dédicace à Isis-Sôteira-Astarté-Aphrodite (*ID*, 2132 = ROUSSEL, *Cultes*, nº 194; l'inscription est postérieure à l'année 166 avant J.-C.). Sur les faits de syncrétisme relatifs à Isis et sur leur origine égyptienne, voir F. DUNAND, « Le syncrétisme isiaque à la fin de l'époque hellénistique », in *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine* (Colloque de Strasbourg, 1971), 1973, p. 79-93.

[146] J. G. MILNE, « Greek inscriptions from Egypt », *JHS*, 21 (1901), p. 276-278; P. M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, 1972, p. 259 : « à l'époque hellénistique, et spécialement en Egypte, Sarapis reste de façon remarquable libre d'épiclèses traduisant des phénomènes d'assimilation. Il présente à cet égard un frappant contraste avec son épouse Isis ». Tout récemment, V. TRAN TAM TINH, « Le culte des divinités orientales en Campanie », *EPRO*, 27 (1972), p. 199-234, a dressé la liste des dénominations ou épithètes les plus connues, sans toujours faire nettement la différence entre celles qui sont déjà utilisées à l'époque hellénistique et celles qui n'apparaissent que sous l'Empire.

[147] Voir par exemple LETRONNE, *Recueil des inscriptions grecques et latines de l'Egypte*, I (1842), p. 433-434; GRIFFITHS, *De Iside et Osiride*, p. 502-503; VIDMAN, *Sylloge*, *s.v.* Isis μυριώνυμος, πολυώνυμος, *myrionyma*. Et. BERNAND, *IG Philae* II, *s.v.* μυριώνυμος. Une dédicace à Isis du début du IIIe siècle après J.-C., récemment publiée, renferme l'épithète μυριώνυμος; cf. R. KOERNER, « Eine Weihinschrift für

comme l'invocation à Isis (*Oxy. Pap.*, 1380) ou comme le passage d'Apulée dans lequel la déesse apparaît à Lucius (*Métam.* XI, 5, 1-3) constituent une illustration parfaite de ces épithètes qui soulignent la puissance de la déesse en même temps que l'extension de son culte [148].

Dans notre texte, l'expression καλεῖσθε πολλοί est particulièrement bien venue; elle fait évidemment songer à l'adjectif πολυώνυμος, en tant qu'il était appliqué, comme on vient de le voir, à la déesse égyptienne; mais il faut ajouter qu'un tel adjectif se rencontre fréquemment dans les hymnes [149]. Cette épithète, ou plutôt la tournure qui en tient lieu, est donc parfaitement à sa place dans un éloge qui, par certains de ses aspects, apparaît comme très proche de la littérature hymnologique. La présence de cette phrase est d'autant plus normale que nous nous trouvons dans cette partie du développement où l'auteur décrit la puissance de la déesse, après avoir rappelé son origine. Or la « polyonymie » est un aspect important de la puissance divine, que les auteurs d'hymnes ou d'éloges ne manquaient jamais de signaler [150], et qui devait, avec le temps, fournir l'occasion de développements de plus en plus longs; « ce tour (l'accumulaton des épithètes ou appositions) est rare dans les hymnes homériques anciens. On n'y trouve en général, accolée au nom

---

Isis », *Klio*, 1970, p. 191-195 (la pierre, de provenance inconnue, a été achetée au Caire et se trouve maintenant au Musée de Berlin).

[148] La remarque vaut encore davantage pour l'adjectif μυριόμορφος; GRIFFITHS, *De Iside et Osiride*, p. 503. La déesse porte cette épithète dans l'*Anth. Planud.*, 264, v. 1; comparer Apulée, *Mét.*, XI, 5, 1. Isis est appelée *polymorphos* dans *Oxy. Pap.*, 1380, l. 9 et l. 70-71. Sur la réalité cultuelle des assimilations évoquées dans *Oxy. Pap.*, 1380 et dans Apulée, *Mét.*, XI, 5, voir GRIFFITHS, *Isis-Book*, p. 147-148.

[149] A. J. FESTUGIÈRE, *Le dieu cosmique*, 1949, p. 316 et n. 3; voir aussi P. COLLART, « l'invocation d'Isis, d'après un papyrus d'Oxyrhynchos », *Rev. égyptol.*, I (1919), p. 97.

[150] Un exemple caractéristique nous est fourni dans le premier hymne de Medinet Madi (I^er^ siècle avant J.-C.), aux vers 14-24 : « Tous les hommes qui vivent sur la terre infinie, Thraces, Hellènes et tous les Barbares répètent dans leur langue, chacun dans sa patrie, ton beau nom, que tous hautement révèrent. Les Syriens t'appellent souveraine Astarté-Artémis Nanaia, les peuples de Lycie te nomment Léto souveraine, les Thraces t'appellent mère des dieux, les Hellènes Héra au grand trône ou Aphrodite, et encore sage Hestia, Rhéa, et Déméter, les Egyptiens Thiouis, parce qu'à toi seule tu es toutes les autres déesses qu'invoquent les peuples ». (Et. BERNAND, *Epigrammes*, n° 175, p. 632; traduction p. 636).

divin, qu'une seule épithète, parfois deux, rarement trois. En revanche, ce trait de style devient plus fréquent au début de la période alexandrine. ... Il est enfin tout à fait habituel dans les hymnes orphiques et les œuvres contemporaines, sous l'Empire » [151]. Certains hymnes, à la limite, pourront n'être que des suites d'épithètes, comme ces textes en l'honneur de Dionysos ou d'Apollon, dans lesquels les surnoms divins sont présentés dans un ordre alphabétique, chaque vers contenant des épithètes commençant par une même lettre [152]. Sans aller jusqu'à cette extrémité, les poètes se plaisaient à accumuler les surnoms divins dans les premiers vers de leurs hymnes, qu'il s'agisse d'épithètes cultuelles ou de noms de divinités identifiées les unes aux autres pour la circonstance [153]. Il existait du reste des catalogues d'épiclèses dans lesquels les auteurs à l'inspiration défaillante pouvaient puiser à leur convenance [154].

On mesure mieux, en tout cas, la discrétion dont fait preuve l'auteur de notre texte à cet égard; vantant la puissance de Sarapis et d'Isis, il aurait pu, afin d'illustrer son propos, énumérer les titres ou les surnoms les plus prestigieux du couple divin; certes, il ne pouvait beaucoup s'écarter du texte de base qu'il avait sous les yeux — et on sait que la polyonymie en est absente [155]—, mais on a vu qu'il était capable à l'occasion de se montrer original [156]. Sa discrétion, en l'occurrence, témoigne en faveur de sa sincérité; c'est aussi un indice de l'ancienneté relative du texte.

---

[151] FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 315-316.

[152] *Anthologie Palatine*, IX, n° 524 et 525.

[153] Sur les différents « Beiname » que peut porter une divinité, voir NORDEN, *Agn. Theos*, p. 144-146; l'auteur énumère de nombreux exemples, empruntés aux textes latins et grecs, dans lesquels on attribue aux divinités plusieurs noms, ou dans lesquels on exprime la possibilité qu'elles en aient plusieurs; cf. aussi L. ROBERT, *La déesse de Hiérapolis Castabala*, 1964, p. 51-53, à propos de la formule εἴτε ... εἴτε, employée dans une épigramme du règne d'Antonin le Pieux pour introduire cinq appellations de la même déesse. Apulée utilise le même tour (*sive ... sive ...*) dans la prière que Lucius adresse à Séléné : *Mét.*, XI, 2, 1-2; cf. le commentaire de GRIFFITHS, *Isis-Book*, p. 114-122.

[154] Cf. G. WENTZEL, *Ἐπικλήσεις sive de deorum cognominibus*, 1890 (*non vidi*); cité par NORDEN, *Agn. Theos*, p. 165, n. 1, à propos de l'*Enkômion* à Zeus d'Aelius Aristide, où se trouvent des épithètes divines inhabituelles.

[155] FESTUGIÈRE, *Arétalogies*, p. 233.

[156] La phrase que nous commentons n'a d'ailleurs aucun parallèle dans les arétalogies d'Isis connues jusqu'à présent; il en va de même des deux phrases suivantes.

μόνους γὰρ ὁ βίος ὑμᾶς θεοὺς οἶδεν (l. 20).

La suite des idées est claire; l'auteur vient d'évoquer, à propos d'Isis et de Sarapis, la multitude des noms qui leur sont attribués; il lui faut maintenant expliquer cette antinomie *δύο - πολλοί*, qui était fortement marquée par le balancement *μέν ... δέ* ainsi que par la construction en chiasme. Pourquoi Isis et Sarapis sont-ils invoqués sous de nombreux noms? C'est que (*γάρ*), la vie les connaît, *eux seuls*, comme dieux; le mot *βίος* reprend en quelque sorte le terme *ἀνθρώποις* de la phrase précédente, mais il a une valeur évocatrice bien plus forte : « la vie », c'est-à-dire tous les moments de la vie, depuis la naissance jusqu'à la mort. « La vie vous connaît seuls comme dieux »; en d'autres termes, « vous êtes les seuls à présider à tous les instants de la vie humaine ». Ce thème affirme et illustre une fois de plus l'omnipotence et l'universalité du couple divin, comme l'avaient déjà fait les deux versets précédents [157]. Les nombreuses épiclèses qui étaient attribuées à Isis et à

---

[157] Cette toute-puissance de Sarapis et d'Isis a été souvent mise en relief; dès l'époque hellénistique, elle est mentionnée dans les inscriptions ou dans les papyrus; ainsi par exemple à Délos, dans la dédicace *IG*, XI, 1234, trouvée dans le Sarapieion C (= ROUSSEL, *Cultes*, 50a; l'inscription ... « ne doit pas être postérieure au milieu du IIe siècle ») : *κατὰ πρόσταγμα Ὀσείριδος Διὶ τῶι πάντων κρατοῦντι καὶ Μητρὶ μεγάλῃι τῆι πάντων κρατούσηι*, où Zeus et la grande Mère sont les épiclèses de Sarapis et d'Isis. En Egypte, certaines formules qui apparaissent dans des lettres adressées au couple royal sont très explicites à cet égard : *ὑμῖν δὲ ἥ τε Ἶσις καὶ ὁ Σάραπις οἱ μέγιστοι τῶν θεῶν κυριεύειν διδώιησαν πάσης χώρας ἧς ὁ Ἥλιος ἐφορᾶι καὶ τοῖς τέκνοις ὑμῶν διὰ παντός* (WILCKEN, *UPZ*, 15, l. 42-48, p. 173 : 156 avant J.-C.); (*Σάραπις*) *ὃς διδοίη σοι μετὰ τῆς Ἴσιος νίκην κράτος τῆς οἰκουμένης ἁπάσης* (*UPZ*, 20, l. 63-64, p. 200; 163/2 avant J.-C.); voir encore la formule très expressive citée ci-dessus, n. 37 (*UPZ*, 81, col. II, l. 17-20, IIe siècle avant J.-C.). Une épigramme de Cyzique, du Ier siècle avant J.-C., commence ainsi :

ὑψίθρονε κο[ίρ]ανε κό[σ]μου καὶ χθονό[ς, Σάρα]πι,
ὀχοῦσά τε κρατὶ σελήνην ἀμφίκυρτ[ον], Ἶσι

(VIDMAN, *Sylloge*, 320). A Medinet Madi, le premier hymne à Isis (Ier siècle avant J.-C.) s'ouvre sur ces vers :

Πλουτοδότι βασίλεια θεῶν, Ἑρμοῦθι ἄνασσα,
παντοκράτειρα, Τύχη Ἀγαθή, μεγαλώνυμε Ἶσι

(Et. BERNAND, *Epigrammes*, n° 175, p. 632). Des termes comme *βασίλεια, ἄνασσα, δέσποινα, κυρία* (ce dernier très fréquent à Philae), *domina, regina*, etc., se rencontreront souvent à l'époque impériale pour qualifier Isis; témoignages littéraires et épigraphiques dans le *Dict. Ant.*, 3 (1899), 581, n. 2, *s.v.* Isis (LAFAYE); d'autres exemples

Sarapis traduisaient en fait les différents aspects que ces deux divinités revêtaient dans leurs rapports avec l'humanité; chacune de leurs fonctions, chacune de leurs qualités était pour ainsi dire matérialisée par un nom qui rendait compte d'une partie de leur personnalité. Un passage du *Περὶ κόσμου*, traité pseudo-aristotélicien qui pourrait dater du début de l'ère chrétienne, fournit de façon frappante un excellent commentaire à notre phrase : « Dieu est unique, mais il porte une multitude de noms, car il en reçoit autant qu'il y a d'effets nouveaux dont il se montre la cause. On l'appelle en effet Zên et Dis, employant ces deux noms indifféremment l'un pour l'autre, comme si l'on disait 'Celui par qui nous vivons' (*δι' ὃν ζῶμεν*). Il est dit aussi Fils de Kronos, c'est-à-dire du Temps (Chronos), car il dure à travers les âges depuis un temps illimité jusqu'à un autre temps infini. On le nomme Lanceur de l'éclair, Tonnant, Dieu du ciel pur et de l'éther, Fulminant et Pluvieux, d'après la pluie, la foudre et les autres phénomènes naturels. Davantage, on l'appelle Donneur de fruits, d'après les fruits, Gardien de la cité d'après les cités, Protecteur de la famille, de l'enceinte domestique, du clan, des ancêtres, d'après sa participation à ses choses, Dieu des compagnons, des amis, de l'hospitalité, de l'armée, des trophées, et de même Sacrificateur, Vengeur du sang, Dieu des suppliants et des offrandes propitiatoires, selon l'expression des poètes, et aussi, à juste titre, Sauveur et Libérateur : pour tout dire, Dieu du Ciel et des Enfers, car il tire son nom de tout ce qui est produit par la nature ou le hasard, puisqu'il est lui-même la cause de tout » [158].

---

chez MERKELBACH, *Roman*, p. 112; cf. aussi le commentaire de GRIFFITHS, *Isis-Book*, p. 156-157, à propos des mots *reginam Isidem* (*Mét.* XI, 5, 3). A l'époque de Caracalla, Sarapis sera appelé *κοσμοκράτωρ* (VIDMAN, *Sylloge*, 389. Sur Sarapis *κοσμοκράτωρ*, cf. P. HOMBERT, *L'Antiquité Classique*, 14 (1945), p. 319-329). De son côté, Isis portera le titre de *παντοκράτωρ* (*IG*, V 2, 472, Mégalépolis, épitaphe métrique de Dionysia, la prêtresse d'Isis; II^e-III^e siècle après J.-C. = VIDMAN, *ibid.*, 42). Cette épithète se trouvait déjà dans *Oxy. Pap.*, 1380, l. 20, ainsi qu'au vers 2 de l'hymne de Medinet Madi cité ci-dessus.

[158] Chap. VII. Traduction de A. J. FESTUGIÈRE, *Le dieu cosmique*, 1949, p. 476 (sur la date du traité, voir *ibid.*, p. 477-479). Ce passage est déjà cité par P. COLLART, *loc. cit.*, p. 98, à propos de l'invocation à Isis (*Oxy. Pap.*, 1380). Les vers 23-24 de l'hymne I de Medinet Madi, qui date, rappelons-le, du I^er siècle avant J.-C., fournissent aussi un parallèle à notre verset :

... ὅτι μούνη εἶ σὺ ἅπασαι
αἱ ὑπὸ τῶν ἐθνῶν ὀνομαζόμεναι θεαὶ ἄλλαι

Les arétalogies d'Isis, à commencer par la nôtre, énumèrent précisément les différents aspects de la déesse et il n'est que de lire le texte de Kymé pour se convaincre qu'effectivement Isis touchait à tous les moments de la vie humaine. Bien que les arétalogies n'en fassent pas mention — mais il se peut que le texte de Maronée y fasse ici allusion avec cette phrase originale (cf. n. 156) —, le monde des morts ne lui était pas non plus inconnu; selon Hérodote, II, 123, elle y partageait avec Osiris la souveraineté; depuis le Moyen Empire au moins, elle était considérée comme la protectrice des défunts [159]. Elle est identifiée avec Perséphone dès la haute époque hellénistique, à en juger d'après Plutarque (*de Iside*, 27), suivant le témoignage d'Archémachos d'Eubée, un écrivain « qui n'est pas postérieur au III^e^ siècle avant J.-C. » [160]. Mais c'est surtout à l'époque impériale que sera souligné cet aspect de sa puissance; c'est ainsi qu'on déposait dans les tombeaux des lampes à l'effigie d'Isis et de Sarapis [161]. Une épigramme funéraire trouvée à Alexandrie et datant de « l'époque impériale avancée » évoque les rapports de la déesse avec le monde infernal : σοὶ δὲ Ὀσίριδος ἁγνὸν ὕδωρ Ἶσις χαρίσαιτο [162]. D'une façon générale, elle apparaîtra à partir de l'ère chrétienne comme la maîtresse du destin et de la vie dans l'au-delà [163].

(Et. BERNAND, *Epigrammes*, n° 175, p. 633). Ajouter *Oxy. Pap.*, 1380, l. 6; *Cyrène*, v. 6. On comparera avec l'inscription de Capoue, III^e^-IV^e^ siècle après J.-C., *CIL*, X, 3800 (= DESSAU, 4362 = VIDMAN, *Sylloge*, 502) : « te tibi una quae es omnia, dea Isis, Arrius Balbinus v(ir) c(larissimus) » (voir au sujet de cette inscription V. TRAN TAM TINH, Le culte des divinités orientales en Campanie », *EPRO*, 27 (1972), p. 77 et p. 199-234), ainsi qu'avec les acclamations εἷς Ζεὺς Σάραπις ou εἷς Ζεὺς Σάραπις Ἥλιος (références dans VIDMAN, *Sylloge*, p. 355, Index, § d, *Acclamationes*). Sur les deux dernières formules, voir E. PETERSON, Εἷς Θεός, (1926), p. 227-240. Cf. aussi Julien (HOPFNER, *Fontes*, p. 538) : εἷς Ζεύς, εἷς Ἀΐδης, Ἥλιός ἐστι Σάραπις.

[159] F. DUNAND, *BIFAO*, 1969, p. 37.

[160] GRIFFITHS, *De Iside et Osiride*, p. 393.

[161] V. TRAN TAM TINH, *Rev. Arch.*, 1970, p. 55, n. 2 et p. 69.

[162] Et. BERNAND, *Epigrammes*, n° 52, v. 7, p. 228 = W. PEEK, *Griech. Vers.-Inschriften*, 1556. Voir aussi *Oxy. Pap.*, 1380, l. 72 et 105, où Isis est invoquée sous le nom de Koré; dans l'hymne de Mésomédès (vers 135 après J.-C.), Isis est appelée τὸ πῦρ Ἄϊδος (A. DELATTE, « Orphica », *Le Musée Belge*, 17 (1913), p. 141-144; pour les dates, voir ci-dessus, p. 11, n. 27.

[163] Cf. ROUSSEL, *Kymé*, p. 166-168. A propos de la supériorité d'Isis sur le destin (cf. *Kymé*, 55-56) et de l'origine égyptienne de ce thème, voir GRIFFITHS, *Isis-Book*, p. 166-167 et p. 241-244.

Quant à Sarapis, il suffira de rappeler qu'il s'était substitué à Osiris (cf. plus haut n. 114) et que, en récupérant à son profit la plupart des attributions de l'ancien dieu indigène, il en avait revêtu aussi la puissance. Si on lui connaît peu d'épithètes, au contraire d'Isis, cela ne signifie pas que son rôle et son audience aient été limités; il avait été en effet conçu comme un dieu universel, πᾶσι κοινός, suivant les termes de Plutarque (*de Iside*, 28); dès sa création, il se trouvait identifié à Dionysos et à Hadès-Pluton, en raison même de ses origines [164]; en d'autres termes, il apparaissait dans ses fonctions essentielles de dieu de la vie et de la mort [165]. Il se présenta aussi très vite comme dieu du temps, par son identification avec Aiôn [166]. L'iconographie confirme du reste ce

---

[164] L'identification déjà ancienne d'Osiris avec Dionysos (Hérodote, II, 144) entraîna naturellement l'identification Sarapis-Dionysos; cf. à ce sujet Ch. PICARD, dans J.-Ph. LAUER - Ch. PICARD, *Les statues ptolémaïques du Sarapieion de Memphis*, (1955), p. 254-255; voir aussi STAMBAUGH, *EPRO*, 25, p. 53-59, selon qui il y aurait eu association plutôt que « réelle identification » entre les deux divinités (*ibid.*, p. 59). L'assimilation Sarapis-Pluton s'explique de la même manière : Osiris, de par sa légende, était en effet devenu un dieu des morts identifié par les Grecs à Pluton (cf. Diodore, I, 25; Plutarque, *de Iside*, 78 et le commentaire de GRIFFITHS, *De Iside et Osiride*, p. 563-564). L'origine même du nom Sarapis ne pouvait que faciliter l'assimilation Sarapis-Pluton puisque Osérapis (parfois écrit Osorapis : cf. WILCKEN, *UPZ*, p. 26), adoré à Memphis dès l'époque saïte, était considéré comme un dieu des morts (sur l'équivalence entre Osérapis, transcription grecque du nom égyptien Osor-Api, et Sarapis, cf. E. KIESSLING, « Die Götter von Memphis in gr.-röm. Zeit », *Archiv für Papyrusforschung*, 15 (1953), p. 13-14. Pour le passage d'Osor-Api à Sarapis, voir WILCKEN, *UPZ*, p. 26 et p. 85-89; P. M. FRASER, *Opusc. Athen.*, III, p. 1-2 et *Ptolemaic Alexandria*, 1972, p. 250; STAMBAUGH, *EPRO*, 25, p. 61-65). Selon Plutarque, l'identification Sarapis-Pluton eut lieu dès la création du nouveau culte (*de Iside*, 28; voir encore *ibid.*, 27 et GRIFFITHS, *De Iside et Osiride*, p. 399) mais pour STAMBAUGH, *EPRO*, 25, p. 27-30 et 34, cette identification aurait été à l'origine plus théorique que réelle.

[165] L'omnipotence de Sarapis sur le monde des vivants et sur celui des morts sera par la suite nettement marquée : cf. l'acclamation citée par Julien et rappelée ci-dessus n. 158, p. 71.

[166] Fr. CUMONT, « Une représentation du dieu alexandrin du Temps », *CRAI*, 1928, p. 274-282 et notamment p. 278 : « à Alexandrie, Eon était uni à une déesse que les Grecs nommèrent Koré. Le motif de cette appellation semble bien être que dès l'époque hellénistique, l'*Aἰών* alexandrin fut assimilé à Sérapis, dieu des morts ». Voir aussi O. WEINREICH, « Aion in Eleusis », *Arch. f. Relig.*, 19 (1918-1919), p. 189 (à propos de l'oracle rendu à Alexandre au sujet de la fondation d'Alexandrie; cf. Ps. Callisthène, *Vie d'Alexandre*, I, 33).

rapprochement, puisque, selon Macrobe, le Cerbère de Sarapis était en fait la représentation du Temps, les trois têtes de l'animal personnifiant le passé, le présent et le futur [167]. R. Pettazzoni a souligné que Macrobe faisait écho à des conceptions anciennes, d'origine égyptienne, qui avaient permis l'identification rapide de Sarapis avec le Soleil, l'auteur du temps [168].

Ces remarques suffisent à montrer que Sarapis, lui aussi, avait été senti dès l'époque hellénistique comme un dieu universel, réunissant en lui les diverses fonctions des dieux traditionnels [169]. Notre texte en fournit un écho, d'autant plus intéressant qu'on le trouve dans une arétalogie d'Isis, où habituellement l'accent est mis exclusivement sur la puissance de la déesse. Ce trait original contribue à augmenter la gloire de cette dernière, et va ainsi dans le même sens que le rappel — lui aussi original — de la filiation d'Isis.

πῶς οὖν τῶν ἐγκωμίων οὐ δυσκράτητος ὁ λόγος ὅταν δέηι τὸν ἔπαινον πολλοῖς θεοῖς προναῶσαι (l. 20-22).

Le verbe *προναῶσαι* est d'interprétation difficile; le terme est en effet nouveau, et si son origine apparaît clairement, je ne sais quel sens lui donner; par le fait même, j'hésite sur la construction de la proposition infinitive : le substantif *ἔπαινον* doit-il être considéré comme le sujet ou

---

[167] Macrobe, *Saturn.*, I, 20, 13-15.

[168] R. Pettazzoni, « Il « Cerbero » di Sarapide », *Mélanges Picard, Rev. Arch.*, 1948, p. 803-809. «'L'exégèse de Macrobe ... a un fondement réel dans la tradition religieuse, c'est-à-dire dans la nature solaire originelle de Sarapis » (p. 806). « Sarapis, comme dieu du soleil, est le garant naturel de la durée d'Alexandrie dans le temps, parce que le soleil est naturellement l'auteur et le maître du temps », (p. 808). Sur l'identification de Sarapis avec le Soleil, voir ci-dessus, p. 57-59.

[169] Sur la diversité des attributions de Sarapis et sur leur origine, on pourra voir Wilcken, *UPZ*, p. 25-37, et plus particulièrement les paragraphes 9 (Sarapis, dieu du monde souterrain), 10 (Sarapis, dieu de la fécondité), 11 (Sarapis, maître du monde), 12 (Sarapis, dieu oraculaire), 13 (Sarapis, dieu de la santé), 14 (Sarapis Sôter), 15 (Sarapis, dispensateur du droit). Cf. aussi *ibid.*, p. 88-89. L'ouvrage récent de Stambaugh (*EPRO*, 25, 1972) étudie les différents aspects du dieu à l'époque hellénistique, en définissant la date d'apparition de chaque identification ou association. Voir encore, à cet égard, les pages de synthèse dues à P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, 1972, p. 255-259.

comme le complément de *προναῶσαι*? D'autre part, *θεοῖς* est-il un complément d'attribution ou un datif instrumental? Le sens général du verset, d'après le contexte, me semble être celui-ci : comment l'éloge ne serait-il pas difficile quand il faut faire allusion, pour commencer, à de nombreux dieux, qui ne sont en définitive que les hypostases de Sarapis et d'Isis.

La phrase, dans son ensemble, est l'expression d'un thème (difficulté de rédiger un éloge divin) souvent utilisé par les écrivains au début de leurs œuvres [170]. Cette *captatio benevolentiae*, inhabituelle à cet endroit si l'on se réfère au genre traditionnel de l'arétalogie, mais tout à fait normale dans le cadre d'un *ἐγκώμιον*, est ici un procédé oratoire qui souligne, une fois de plus, l'influence de la rhétorique sur notre auteur. Le tour interrogatif donné à la phrase procède, lui aussi, de la même technique.

Par ailleurs, le choix du verbe *προνάοω* fait naître une image au premier abord insolite, mais qui n'est pas nouvelle dans la littérature grecque. Déjà Pindare avait employé de telles métaphores, empruntées au domaine architectural [171] : ainsi dans la *VI*e *Pythique*, aux vers 5-15, où il est question du « trésor des hymnes » et de sa « façade », ou encore dans les premiers vers de la *VII*e *Pythique*, où le poète compare le prélude à la base — littéralement la *krépis* — d'un chant; mais l'image la plus développée figure au début de la *VI*e *Olympique* : « Pour soutenir le portique splendide, devant l'édifice, dressons des colonnes d'or; faisons comme si nous construisions un palais magnifique. A l'œuvre qui s'élève, il faut donner une façade qui brille au loin » [172].

Le passage relatif à l'inspiration divine nous avait déjà permis de rappe-

---

[170] Cf. NORDEN, *Agn. Theos*, p. 152 et 179. Un passage d'Apulée, qui se place aussitôt après l'invocation à Isis, développe ce thème avec une certaine ampleur : « At ego referendis laudibus tuis exilis ingenio et adhibendis sacrificiis tenuis patrimonio; nec mihi vocis ubertas ad dicenda, quae de tua majestate sentio, sufficit nec ora mille linguaeque totidem vel indefessi sermonis aeterna series » (*Mét.*, XI, 25, 5).

[171] Je remercie vivement M. J. Bousquet, qui a attiré mon attention sur ce point.

[172] *Χρυσέας ὑποστάσαντες εὐ-*
τειχεῖ προθύρῳ θαλάμου
κίονας, ὡς ὅτε θαητὸν μέγαρον
πάξομεν· ἀρχομένου δ' ἔργου πρόσωπον
χρὴ θέμεν τηλαυγές. (v. 1-5)
Traduction A. PUECH (Coll. Universités de France).

ler certains vers du poète; il semble bien que, cette fois encore, l'auteur du texte de Maronée soit redevable à Pindare de cette image caractéristique sur laquelle se clôt l'exposé du *génos* de la déesse, sorte de prélude précédant le développement essentiel sur les *aretai* isiaques.

Αὕτη μεθ' Ἑρμοῦ γράμμαθ' εὗρεν καὶ τῶν γραμμάτων ἃ μὲν ἱερὰ τοῖς μύσταις, ἃ δὲ δημόσια τοῖς πᾶσιν (l. 22-24) = *Kymé* (V. 3): *καὶ γράμματα εὗρον μετὰ Ἑρμοῦ τά τε ἱερὰ καὶ τὰ δημόσια, ἵνα μὴ τοῖς αὐτοῖς πάντα γράφηται* [173].

Avec ce passage commence l'énumération des *vertus* de la déesse, et tout naturellement cette partie s'ouvre sur un verset consacré à l'invention de l'écriture par Isis, en compagnie d'Hermès. Je ne parlerai pas du thème lui-même, qui est bien connu, surtout depuis les récents travaux de A. J. Festugière et de D. Müller [174], mais je m'attacherai à mettre en lumière les points communs ou les différences qui existent à ce sujet entre le texte de Maronée et les autres arétalogies; je procèderai de même dans le commentaire des lignes suivantes.

La place exacte de ce verset dans le texte de Maronée a déjà été commentée ci-dessus, p. 45; on a vu qu'elle s'expliquait par la volonté de l'auteur de respecter scrupuleusement la structure même de l'éloge, ce qui l'a conduit à bouleverser l'ordre propre aux arétalogies, où le thème de l'invention de l'écriture est développé dès le début, aussitôt après la présentation de la déesse et l'affirmation de sa puissance, et avant les versets relatifs à son origine et à sa famille.

---

[173] Cf. *Ios* et Diodore; voir aussi *Koré Kosmou*, 66.

[174] FESTUGIÈRE, *Arétalogies*, p. 229 (sur le thème de l'*εὑρετής* et sur son ancienneté dans la littérature grecque; cf. déjà Prométhée chez Eschyle), et surtout MÜLLER, *Isis-Aretalogien*, p. 22-25, qui oppose la notion égyptienne de *création* à la notion, purement grecque, d'*invention* et pour qui le verset 3 ainsi formulé était sûrement grec. — Sur Thoth, le dieu égyptien inventeur de l'écriture hiéroglyphique, voir R. DUSSAUD, « L'invention des hiéroglyphes d'après Philon de Byblos », *Mél. Picard, Rev. Arch.* (1948), p. 334-337. Cf. aussi R. DU MESNIL DU BUISSON, « Etudes sur les dieux phéniciens hérités par l'empire romain », *EPRO*, 14 (1970), p. 55, fig. 13. Le mythe de l'invention de l'écriture par l'Hermès égyptien, c'est-à-dire Thoth, s'était répandu en Grèce depuis Platon (MÜLLER, *op, cit.*, p. 22 et n. 3). Sur l'assimilation Hermès-Thoth, voir PERDRIZET, *Bronzes grecs d'Egypte*, p. 27-30; A. DE RIDDER, *Bronzes antiques du Louvre*, I (1913), p. 80, n° 541 (Hermès représenté avec la feuille de lotus entre deux ailettes — Nombreuses références sur cet attribut).

Un autre changement par rapport au texte de base est l'emploi du démonstratif *αὕτη*. Dans le passage consacré au *genos* et à la puissance d'Isis, le rédacteur s'adressait directement à la déesse en employant la deuxième personne. La présence du démonstratif ici, autrement dit l'utilisation du « Er-Stil », n'infirme pas ce que nous disions alors à propos du « Du-Stil »; en effet les deux formulations se rencontrent dans les hymnes et, d'une façon générale, dans les textes rédigés à la gloire d'une divinité [175]; elles peuvent d'ailleurs être employées toutes deux dans une même œuvre, comme c'est le cas ici [176].

L'absence de la formule *ἐπαιδεύθην ὑπὸ Ἑρμοῦ* qui, dans les autres arétalogies, précède immédiatement le passage du verset 3 cité *supra*, contribue à distinguer notre inscription des textes traditionnels. Une telle proposition, parce qu'elle implique une limite à la puissance d'Isis, ne pouvait être acceptée dans un texte où tout, jusqu'à présent, concourt à mettre en valeur la grandeur de la déesse [177].

Les divers changements énumérés jusqu'ici étaient d'ordre formel. Toutefois, la modification la plus importante concerne non plus la forme mais le fond; la présence du mot *μύσταις* donne en effet à ce verset une résonance et une portée bien différentes de celles que le verset correspondant possède dans les autres arétalogies, ou du moins dans les arétalogies en prose, car il convient de mettre à part l'hymne d'Andros, dont les vers 10-14 font singulièrement écho aux lignes 22-24 de notre texte :

Δειφαλέω δ' Ἑρμᾶνος ἀπόκρυφα σύνβολα δέλτων
εὑρομένα γραφίδεσσι κατέξυσα, ταῖσι χάραξα<ς>
12 *φρικαλέον μύσταις ἱερὸν λόγον· ὅσσα τε δᾶμος*
ἀτραπὸν ἐς κοινὰν κατεθήκατο, πάντα βαθείας
ἐκ φρενὸς ὑφάνασα διακριδόν.

---

[175] NORDEN, *Agn. Theos*, p. 164-166 : exemples de « Er-Stil » chez les auteurs grecs. Voir l'arétalogie de la « Koré Kosmou ».

[176] NORDEN, *ibid.*, p. 163 : références à des textes où l'on trouve les deux formes côte à côte.

[177] A. J. FESTUGIÈRE, *Corpus Hermeticum*, III, p. CL, n. 1, rappelle que les allusions à Hermès dans un texte isiaque tendent « à rehausser la révélation d'Isis et à lui conférer plus d'autorité en la rattachant à la tradition d'Hermès ». Le fait que dans notre arétalogie Hermès soit présenté uniquement comme associé à Isis dans la découverte des *γράμματα* ne peut qu'ajouter à la gloire de la déesse.

W. Peek a montré qu'aux vers 12-14, qui font allusion à la découverte des lois par Isis, s'opposaient les vers 11-12 avec la mention du ἱερὸς λόγος destiné aux seuls initiés : « die dort (= dans les autres arétalogies) vorgenommene Scheidung der Schriftarten ist aufgegeben und durch die in heilige und profane Gesetze ersetzt » [178]. Ces vers de l'hymne d'Andros éclairent en définitive notre texte. Certes, l'auteur de Maronée a suivi partiellement le modèle qu'il avait sous les yeux, en conservant notamment l'opposition ἱερὰ - δημόσια, mais il est indéniable que cette opposition ne lui sert plus à rendre la distinction habituelle entre écriture hiéroglyphique et écriture démotique; il peut bien sûr avoir voulu jouer sur les mots, une fois encore, mais on ne peut se tromper sur les intentions véritables qui l'animent : la suppression de la proposition finale qui termine habituellement le verset 3 (ἵνα μὴ ἐν τοῖς αὐτοῖς πάντα γράφηται) et qui, par sa présence, justifie l'intreprétation de ἱερά par « hiéroglyphes » et de δημόσια par « écriture démotique »; l'insertion de μύσταις à côté de ἱερά, celle de πᾶσι à côté de δημόσια et la double antithèse qui en résulte; toutes ces modifications, qui s'inscrivent dans une perspective résolument grecque, invitent à rapprocher sur ce point les textes d'Andros et de Maronée et à voir, dans les lignes que nous expliquons, une opposition entre écrits « sacrés et profanes » [179].

On mesure mieux l'intérêt de ce passage et surtout du membre de phrase où il est question des mystes. Comment ne pas le mettre en rapport avec le verset 22 de *Kymé* (= *Ios* et *Salonique*) : Ἐγὼ μυήσεις ἀνθρώποις ἐπέδειξα ? Pour P. Roussel, ce verset, de même que les vers de l'hymne d'Andros cités ci-dessus, s'expliquait uniquement comme le reflet de réminiscences littéraires; il en tirait la conclusion que ces deux passages n'avaient aucune « valeur probante » pour justifier l'existence de mystères d'Isis avant l'ère chrétienne et il admettait que de tels mystères avaient dû se développer tardivement sous l'influence principale des

---

[178] PEEK, *Andros*, p. 31-34 (citation p. 33).

[179] Compte tenu des remarques qui viennent d'être présentées, le mot γράμματα doit avoir ici le même sens que dans l'arétalogie de la Koré Kosmous, § 66 (cf. A. J. FESTUGIÈRE, *Corpus Hermeticum*, IV, p. 48, n. 237, à propos du double sens de ce mot: écrits ou caractères d'écriture) et l'ensemble du verset doit correspondre, pour l'idée exprimée, aux v. 10-14 d'*Andros* (cf. le commentaire de PEEK, *Andros*, p. 31-34). D'où ma traduction de ἱερὰ γρ. par « écrits sacrés » et celle de δημόσια γρ. par « écrits à caractère public ».

mystères éleusiniens, en vertu de l'identification Isis-Déméter [180]. Notre texte confirme pleinement la réalité de cette influence par la place qui est faite, dans une arétalogie d'Isis, à l'évocation des mystères d'Eleusis; mais faut-il considérer, compte tenu de la date du document, que l'auteur, entraîné par le rapprochement entre Isis et Déméter, a fait indûment allusion, dans cette arétalogie d'Isis, à des cérémonies mystiques auxquelles la déesse égyptienne était alors absolument étrangère?

Il est vrai que l'ensemble du texte de Maronée est dominé par l'évocation d'Athènes et d'Eleusis, et, par le fait même, il est fort probable que l'expérience mystique à laquelle l'auteur fait allusion dans le préambule se soit déroulée à Eleusis même. Il est vrai aussi que tous les passages « éleusiniens » qui se rencontrent dans le texte sont présentés sous le couvert de l'identification Isis-Déméter, grâce à laquelle l'auteur de Maronée a pu développer son éloge d'Athènes et d'Eleusis. Dans ces conditions, les rapports entre Isis et les mystères seraient purement circonstanciels et s'expliqueraient par la volonté qui animait le rédacteur de faire d'Isis une déesse toute puissante et universelle.

D'un autre côté, les liens qui unissent ici les deux déesses sont si étroits qu'Isis se voit attribuer le rôle même de Déméter, déesse athénienne et éleusinienne; cette confusion aurait-elle pu se produire si des mystères isiaques n'avaient pas existé? En d'autres termes, notre auteur aurait-il pu mettre Isis en rapport avec Athènes et surtout avec Eleusis si la déesse n'avait pas eu alors ses propres mystères, des mystères qui se rapprochaient suffisamment de ceux d'Eleusis pour justifier notamment la présence des lignes 35-41? D'autre part, n'est-il pas troublant de constater que dans deux arétalogies de la basse époque hellénistique, celle d'Andros et celle de Maronée, on trouve une semblable allusion à des rites d'initiation inventés par Isis? Cette rencontre est d'autant plus intéressante que l'hymne d'Andros dans son ensemble suit de très près l'original en prose et ne semble pas avoir subi les influences attiques et éleusiniennes qui s'exercent dans le texte de Maronée. Devant un tel

---

[180] ROUSSEL, *Kymé*, p. 160-164, suivi par MÜLLER, *Isis-Aretalogien*, p. 49; cf. aussi FRASER, *Opusc. Athen.*, III, p. 4, n. 1, pour qui les mystères d'Isis sont de création tardive; voir encore, en dernier lieu, VIDMAN, *Isis und Sarapis*, p. 125-126 : il n'existe aucune mention de mystes d'Isis avant l'époque impériale.

faisceau de présomptions, on est amené à se demander si les textes d'Andros et de Maronée ne pourraient pas refléter la réalité et faire allusion à des mystères d'Isis qui auraient ainsi existé, plus ou moins développés, dès la fin du IIe siècle ou le début du Ie siècle avant J.-C. [181].

L'état actuel de notre documentation et le caractère allusif du texte de Maronée à ce sujet empêchent de trancher la question en toute certitude; on ne peut qu'être frappé en tout cas par les concordances incontestables qui unissent sur ce point l'hymne d'Andros et notre inscription.

Αὕτη τὸ δίκαιον ἔστησεν, ἵν' ἕκαστος ἡμῶν, ὡς ἐκ τῆς φύσεως τὸν θάνατον ἴσον ἔσχεν, καὶ ζῆν ἀπὸ τῶν ἴσων εἰδῆι (l. 24-26) = *Kymé* (V. 16) : *ἐγώ τὸ δίκαιον ἰσχυρὸν ἐποίησα*, et *Kymé* (V. 28) : *ἐγὼ τὸ δίκαιον ἰσχυρότερον χρυσίου καὶ ἀργυρίου ἐποίησα*; voir aussi le verset 38 [182].

A la différence des arétalogies traditionnelles, Isis est ici présentée comme la divinité qui a institué la justice [183]. Son rôle, à cet égard, est bien marqué dans les inscriptions. Elle est parfois identifiée avec Dikaiosyné : à Délos, deux dédicaces de la fin du IIe siècle avant J.-C. lui sont consacrées sous son aspect d'Isis-Dikaiosyné [184]; on en connaît une à

---

[181] Cf. A. D. NOCK, *Conversion* (1933), p. 38-41; GRIFFITHS, *De Iside et Osiride*, p. 391-392; DUNAND, *Culte d'Isis*, III, p. 172-175 (mais les pages 243-252 présentent sur ce point des conclusions différentes).

[182] Cf. aussi *Ios* et *Salonique* pour les versets 16 et 28; *Andros*, v. 36.

[183] On rapprochera du *Corpus Hermeticum*, IV, fragment 23, 67, p. 21 : *οὗτοι πρῶτοι δείξαντες δικαστήρια εὐνομίας τὰ σύμπαντα καὶ δικαιοσύνης ἐπλήρωσαν* (édit. A. J. FESTUGIÈRE, Coll. Univ. de France).

[184] ROUSSEL, *Cultes*, 117, année 115/4 (= *ID*, 2079 = VIDMAN, *Sylloge*, p. 70-71); *ibid.*, 122, année 114/3 (= *ID*, 2013 = VIDMAN, p. 71). On comparera avec Plutarque, *de Iside*, 3 : à Hermoupolis, Isis est appelée la première des Muses et Dikaiosyné. Un troisième exemple se trouvait dans ROUSSEL, *Cultes*, 181 (avant 88/7), mais l'épiclèse d'Isis était partiellement restituée : *Ἴσιδι [Δικαι]οσύνη[ι]*; dans *ID*, 2107, la lecture est différente : *Ἴσιδι E[ὐ]φροσύνη[ι]*, et d'après les éditeurs elle « paraît certaine ». Je ne comprends pas pourquoi VIDMAN, *Sylloge*, p. 76, écrit *E[ὐφρ]οσύνη[ι]* et ajoute, à propos de l'ancienne lecture *[Δικαι]οσύνη[ι]* : « suppletur in *CE*, fortasse rectius »; l'inscription est en tout cas enregistrée dans l'index des noms propres sous *Εὐφροσύνη*. GRIFFITHS, *De Iside et Osiride*, p. 264, n. 1 et VANDEBEEK, *Isisfiguur*, p. 104, n. 5 n'ont pas tenu compte de la nouvelle lecture donnée dans les *ID* et continuent à citer *Cultes*, 181; cf. aussi DUNAND, *Culte d'Isis*, III, p. 273, n. 3; VANDEBEEK, *loc. cit.*, p. 72, n. 11 renvoie même à *ID*, 2107 pour un exemple d'Isis-Dikaiosyné!

Athènes (*IG*, II², 4702, début du Ier siècle avant J.-C. = Vidman, *Sylloge*, 6), d'autant plus intéressante qu'elle est surmontée d'un relief représentant la déesse[185]. A Délos encore, Isis porte au début du Ier siècle avant J.-C. l'épithète Dikaia [186]. Ayant institué la justice, la déesse veille à ce qu'elle soit respectée par tous, et, dans cette fonction, elle récompense les bons et punit les méchants (cf. *Kymé*, V. 34-35, 37) [187]. On a vu que

---

[185] St. Dow, « The Egyptian Cults in Athens », *Harv. Theol. Rev.*, 30 (1937), p. 226.

[186] Roussel, *Cultes*, 162, p. 171 : *Ἴσιδι Ἀφροδίτῃ Δικαίᾳ* (= *ID*, 2158, année 92/1? = Vidman, *Sylloge*, p. 74) — On a parfois considéré que dans certains documents, Dikaiosyné représentait en fait Isis-Dikaiosyné : ainsi pour des inscriptions de Pergame (M. Fraenkel, *Inschr. Pergamon*, 333, B, l. 5 : l'éditeur émet l'hypothèse que la Dikaiosyné vénérée par Isidotos pourrait être en réalité la déesse égyptienne) et de Gérasa (A. H. M. Jones, « Inscriptions from Jerash », *Journal of Rom. Studies*, 18 (1928), nº 16, p. 157 : Dikaiosyné « is perhaps equivalent to Isis ». Cf. encore Vidman, *Sylloge*, 365 : « Justitia, cujus signum dedicatur, est Justitia-Isis »). L. Robert a montré qu'il n'y avait aucune raison de voir dans ces textes une identification ou une association entre les deux divinités (« Inscriptions grecques de Phénicie et d'Arabie », *Mélanges Dussaud*, 1939, p. 731-732, où l'on trouvera aussi la liste des inscriptions relatives au culte de Dikaiosyné; voir encore *Documents de l'Asie Mineure méridionale* (1966), p. 25-29; sur le culte de Dikaiosyné en Phrygie, cf. J. et L. Robert, *Bull. Epigr.*, 1969, 625). Il peut cependant arriver que le mot *Δικαιοσύνη*, dans certains contextes bien précis, soit à mettre en relation avec Isis : dans un papyrus du IIe siècle après J.-C. qui nous a transmis l'inventaire d'un temple égyptien à Soknopaiou Nesos, le terme *Δικαιοσύνη* se rencontre entre les mots *θυμιατήρια χαλκᾶ* et *μασθός*; selon l'éditeur, qui renvoie au passage d'Apulée sur la procession d'Isis (« quartus aequitatis ostendebat indicium... » *Met.* XI, 10, 5), « so wie *μασθός* das Attribut der Isis ist als Göttin, welche die Welt ernährt, so ist Dikaiosyne m.E. das Attribut der Isis als Göttin, welche das Recht schützt und die Gesetze gibt », et cet attribut serait non pas une statue d'Isis-Dikaiosyné, mais « eine linke Hand mit ausgestreckten Fingern ». Cf. E. Boswinkel, « Inventar und Einkünfte eines ägyptischen Temples », *Antidoron Martino David*, 1968, p. 1-10 et surtout p. 6 et n. 3. Au sujet du passage d'Apulée cité plus haut, voir le commentaire de Griffiths, *Isis-Book*, p. 203-207.

[187] Cf. notamment *Medinet Madi*, III, v. 24 et 26-27. Isis, dans cette fonction, peut être identifiée à Némésis : cf. à Délos (Roussel, *Cultes*, 138 = *ID*, 2038; 139 = *ID*, 2062; 140 = *ID*, 2063; ces trois inscriptions datant de 110/109 et dues au même personnage sont signalées dans Vidman, *Sylloge*, p. 72). Voir aussi Hopfner, *Plutarch*, I, p. 36, qui cite Apulée, *Mét.*, XI, 5, 3 (*Rhamnusia*) et *Pap. Lond.* 121, l. 511 (en fait, l. 503; il s'agit d'un papyrus magique du IIIe siècle après J.-C. = *Pap. Gr. Mag.*, VII). Selon P. Perdrizet, « Némésis », *BCH*, 36 (1912), p. 256-262, la fusion Isis-Némésis se serait réalisée à Alexandrie avant la fin du IIe siècle avant J.-C. Sur Isis-Némésis, voir aussi Vandebeek, *Isisfiguur*, p. 104-106.

le sistre pouvait être un instrument de justice; mais c'est surtout le serpent d'Isis qui intervenait comme « exécuteur des ordres de mort de la déesse justicière » [188].

Le commentaire introduit par ἵνα (l. 24) est banal; ce qui l'est moins, c'est d'abord la présence même de ce commentaire, dans la mesure où l'on retrouvera dans la suite semblable propension à expliquer ou à illustrer les vertus d'Isis; dans les arétalogies traditionnelles, seul le verset 3 présente une telle caractéristique, avec la proposition ἵνα μὴ ἐν τοῖς αὐτοῖς πάντα γράφηται, ce qui se conçoit d'autant mieux qu'il est question, dans ce verset, de notions étrangères aux Grecs. Dans notre texte, en revanche, le procédé est systématique et contribue à donner aux phrases dans lesquelles il apparaît une allure et une ampleur oratoires que ne possèdent pas les passages correspondants des autres arétalogies; ici encore, le genre choisi a déterminé ces particularités stylistiques propres à notre inscription [189]. Un autre point intéressant consiste dans l'emploi de l'adjectif ἴσος; il ne fait aucun doute que le rédacteur a choisi ce terme de propos délibéré, parce qu'il évoque le nom même d'Isis [190]. On a déjà vu une semblable explication étymologique avec le texte de Proclus cité ci-dessus, p. 53. D'autres références se trouvent chez HOPFNER, *Fontes*, p. 301 (le grammairien Herodianus : Ἶσις παρὰ τὸ ἴσον); p. 471 (Porphyre); p. 745 (Etym. Magn.). Notre texte fournit ainsi le premier exemple d'un rapprochement qui devait connaître par la suite un certain succès. Il n'est pas sans intérêt de relever que notre auteur, en se livrant à un tel rapprochement, se conforme exactement aux lois du genre, si l'on en juge par les recommandations du rhéteur Théon : celui-ci, en effet, dans ses *Progymnasmata*, conseille

---

[188] PERDRIZET, *Terres cuites d'Egypte*, p. 71-72. Sur les rapports d'Isis avec la justice, voir DREXLER, *Lexicon*, col. 459-461. Les liens unissant Isis à Maat, déesse égyptienne qui personnifie notamment la Justice et la Vérité, ont été définis par Is. LÉVY, « Divinités égyptiennes chez les Grecs et les Sémites », *Cinquant. Ec. Htes. Et.*, 1921, p. 271-276; voir aussi VANDEBEEK, *Isisfiguur*, p. 103-104; MÜLLER, *Isis-Aretalogien*, p. 42-44 et surtout BERGMAN, *Ich bin Isis*, p. 176-219.

[189] L'allure oratoire de la phrase se fait sentir aussi dans le style : opposition θάνατον-ζῆν, répétition de l'adjectif ἴσος, etc.

[190] Plutarque, *de Iside*, 2, insistant sur la sagesse d'Isis, rapproche son nom du verbe εἰδέναι; *ibid.*, 60, il le fait venir du verbe ἴεσθαι. Pour d'autres étymologies, voir GRIFFITHS, *De Iside et Osiride*, p. 258, n. 2.

aux auteurs d'éloges en quête d'idées de tirer parti du nom de ceux à qui ils destinent leurs louanges, et il cite comme exemple Démosthène, qui était τὸ τοῦ δήμου σθένος [191]. Le choix de l'adjectif ἴσος a été dicté très certainement par de semblables préoccupations.

Αὕτη τῶν ἀνθρώπων οἷς μὲν βάρβαρον, οἷς δ' ἑλληνίδα διάλεκτον ἔστησεν ἵν' ἦι τὸ γένος διαλλάσσον μὴ μόνον ἀνδράσιν πρὸς γυναῖκας, ἀλλὰ καὶ πᾶσι πρὸς πάντας (l. 26-28) = *Kymé* (V. 31) : *ἐγὼ διαλέκτους Ἕλλησι καὶ βαρβάροις ἔταξα* [192].

D. Müller a démontré que derrière la formulation grecque de ce verset se cachait une conception purement égyptienne [193]. « A l'opposé [194], l'Égyptien voyait dans la pluralité des langues une œuvre du dieu créateur..., et considérait que les langages avaient existé sous cette forme dès le début, en vertu d'un décret divin » [195]. J. Bergman refuse pour sa part de voir dans le verset 31 de *Kymé* la transcription grecque d'une conception égyptienne [196] : se fondant sur un certain nombre de documents égyptiens qui traitent de la différenciation des langues chez les peuples étrangers, il considère que la distinction faite dans les arétalogies entre Grecs et Barbares n'est que la reprise du même thème. La volonté de prouver l'origine égyptienne des arétalogies conduit J. Bergman à soutenir ici une thèse inacceptable. Les documents égyptiens qu'il cite évoquent une différenciation des langages d'un pays étranger à un autre pays étranger, sans précision du nom de ces pays. La distinction qui apparaît dans les arétalogies entre Grecs et Barbares constitue donc une nouveauté considérable par rapport aux expressions anonymes de ces

---

[191] Théon, *Progymnasmata*, 229 (éd. L. Spengel, *Rhet. graeci*, II, p. 111).

[192] *Ios*; *Andros*, v. 112-113.

[193] Müller, *Isis-Aretalogien*, p. 54-57. Voir aussi Harder, *Chalcis*, p. 21, n. 1 et p. 34; S. Sauneron, « La différenciation des langages d'après la tradition égyptienne », *BIFAO*, 60 (1960), p. 39. *Contra*, Festugière, *Arétalogies*, p. 224 et n. 52.

[194] D. Müller, *ibid.*, p. 56-57, vient de se référer à la *Genèse*, 11 et à Hygin, *Fabulae*, 143, deux œuvres qui développent le même thème : unité originelle du langage, puis différenciation des langues à la suite d'une intervention divine.

[195] *Ibid.*, p. 57. Sur cette conception égyptienne de la diversification originelle des langages, voir surtout S. Sauneron, *loc. cit.*, p. 31-41, où sont réunis les textes abordant ce thème.

[196] Bergman, *Ich bin Isis*, p. 196-198 et p. 218 n. 1.

documents égyptiens, une nouveauté qui mériterait une explication, de même que le choix des mots *Grecs* et *Barbares*, si l'on cherche à suggérer que ce passage procède directement d'une mentalité égyptienne... Or non seulement J. Bergman n'explique pas ces particularités, mais il utilise de façon tendancieuse un passage de l'hymne I de Medinet Madi pour appuyer sa thèse selon laquelle la mention des Grecs et des Barbares dans les arétalogies concerne des peuples étrangers à l'Égypte; selon lui, en effet, les vers 14 sqq. de l'hymne I diviseraient l'humanité tout entière en trois groupes : Thraces et Grecs, Barbares, Egyptiens [197]. Il s'agit là d'une interprétation pour le moins abusive : après avoir annoncé, aux vers 14-17, que tous les mortels, Thraces et Grecs d'une part, Barbares d'autre part, invoquent la déesse égyptienne, chacun dans sa langue et dans son pays, le poète Isidôros donne aux vers 18-24 quelques exemples de ces invocations en énumérant différentes peuplades : les Syriens, les Lyciens, les Thraces, les Grecs et enfin les Egyptiens. On constate alors qu'au terme *βάρβαροι* du vers 15 correspondent, dans les vers 18-24, les peuples de Syrie, de Lycie *et* d'Egypte, puisque les Thraces et les Grecs réapparaissent d'un groupe de vers à l'autre. Il est évident qu'Isidôros, en opposant ici les Barbares aux Grecs (auxquels il adjoint les Thraces, colons militaires), développe un lieu commun de la pensée grecque; il n'en va pas autrement dans le verset 31 de *Kymé*.

L'auteur de l'arétalogie de Maronée, dont le souci, on a déjà eu l'occasion de le montrer, est de faire une œuvre grecque, n'a pas eu besoin de modifier sur ce point le texte de base. Les seules transformations, d'ordre formel, ont pour objet de donner à la phrase une allure oratoire conforme aux lois du genre : emploi du balancement *οἷς μὲν ..., οἷς δὲ ...*, adjonction d'une proposition finale à valeur explicative, fondée elle aussi sur un rythme binaire; on aboutit ainsi à une période bien construite, dont la longueur contraste avec la brièveté du verset correspondant de *Kymé*. Dans ce passage, la seule difficulté provient du verbe *διαλλάσσω*, d'interprétation délicate, puisqu'il peut exprimer, selon le cas, la notion de différence ou celle d'échange. La première acception illustrerait assez bien ce thème de la différenciation des langages qui apparaît dans certains documents égyptiens cités par J. Bergman et

---

[197] BERGMAN, *op. cit.*, p. 198, n. 1. On trouvera la traduction des vers 14 sqq. ci-dessus, p. 67, n. 150.

auquel S. Sauneron a consacré il y a quelques années un article très documenté (cf. note 195). Mais il semble improbable que notre auteur ait utilisé le verbe διαλλάσσω dans un sens qui eût été défavorable à la déesse, puisque son intervention aurait été présentée, dans ces conditions, comme une source d'anarchie, comme une cause de régression. Non seulement une telle remarque serait contraire à l'esprit des arétalogies, où est mise en avant l'action civilisatrice d'Isis, mais elle constituerait, dans cette suite de louanges qu'est notre texte, une véritable fausse note. On voit que le second sens de διαλλάσσω est préférable, dans la mesure où il montre alors que le don des langues a été un facteur de rapprochement et d'harmonie dont les humains sont redevables à Isis. A cet égard, l'expression μὴ μόνον ἀνδράσιν πρὸς γυναῖκας, quelque peu inattendue au premier abord, se comprend d'autant mieux qu'elle annonce les lignes 41-42 de notre texte. On remarquera enfin qu'une telle interprétation est confortée par les versets suivants, où la déesse est louée pour avoir instauré, grâce aux lois, l'harmonie dans les cités et dans les familles.

σ]ὺ νόμους ἔδωκας, θεσμοὶ δὲ καλοῦντο κατὰ πρώτας (l. 29).

A partir de ce verset, le « Er-Stil » fait place à l'invocation directe; après la répétition anaphorique de αὕτη (l. 22, 24, 26), voici désormais celle du pronom personnel de la deuxième personne : σύ (l. 29), σύ (l. 31), σοί (l. 34), σύ (l. 35); on a vu plus haut qu'on pouvait rencontrer dans un même texte cette double formulation (cf. p. 76).

Le rédacteur de Maronée a condensé à cet endroit deux versets des arétalogies traditionnelles. La première partie de la phrase, en effet, correspond à *Kymé* (V. 4) : ἐγὼ νόμους ἀνθρώποις ἐθέμην καὶ ἐνομοθέτησα ἃ οὐθεὶς δύναται μεταθεῖναι [198], mais on remarquera que l'auteur a laissé délibérément de côté ce qui, dans les autres arétalogies, a trait à l'interdiction de violer les lois. Or ce choix s'explique parfaitement par la deuxième partie de la phrase, qui rappelle *Kymé* (V. 52) : ἐγώ εἰμι ἡ θεσμοφόρος καλουμένη [199]. En réunissant les versets 4 et

[198] Cf. *Ios*; Diodore : καὶ ὅσα ἐγὼ ἐνομοθέτησα, οὐδεὶς αὐτὰ δύναται λῦσαι; *Andros*, v. 12-14 et v. 18-22; *Koré Kosmou*, 65 : νόμους οὗτοι ... θνητοῖς ... ἐχαρίσαντο.

[199] Cf. aussi *Andros*, v. 20, où Isis se présente comme θεσμοθέτις; à Medinet Madi, Isis porte l'épithète *Thesmophoros* (IV, 4) et c'est le mot θεσμοί qui est employé

52 de *Kymé*, l'auteur s'est préoccupé uniquement de mettre en valeur le rôle d'Isis législatrice [200]. D. Müller avait déjà fait remarquer que le rédacteur du texte de base avait compris *thesmophoros* comme « Gesetzbringerin » [201]. Il est évident que notre auteur n'a pas interprété autrement cette épithète : le rapprochement *νόμους-θεσμοί* en est la meilleure preuve [202]. Il est clair aussi que la phrase, telle qu'elle se présente, souligne le caractère vénérable d'Isis, divinité civilisatrice, en même temps qu'elle rappelle son identification avec Déméter, dont l'épithète *thesmophoros* est une des plus anciennes portées par la déesse [203].

τοι[γα]ροῦν αἱ πόλεις εὐστάθησαν, οὐ τὴν βίαν νομικόν, ἀλλὰ [τ]ὸν νόμον ἀβίαστον εὑροῦσαι (l. 29-31).

Après le rappel d'un des aspects de la puissance d'Isis (« tu as donné les lois »), vient l'explication, introduite par *τοιγαροῦν*; ce terme sera utilisé à trois reprises dans cette partie du texte, et chaque fois au début d'une phrase qui sert de commentaire à la phrase précédente (l. 29-30, 33, 38).

Les lignes 29-31 résultent de la contamination de plusieurs versets du texte de base; la première partie de la phrase (*αἱ πόλεις εὐστάθησαν*) rappelle *Kymé* (V. 51) : *ἐγὼ περιβόλους πόλεων ἔκτισα* [204]; quant à

---

dans l'hymne I, au vers 6. Dans *Oxy. Pap.* 1380, l. 119-120, Isis est invoquée comme *ἣ καὶ ἐν τοῖς δεκάπαντι θεσμοῖς ἑρμηνεύεις*.

[200] Le thème d'Isis législatrice apparaît aussi en dehors des arétalogies proprement dites et dès le Ier siècle avant J.-C.; ainsi chez Diodore, I, 14 : *θεῖναι δέ φασι καὶ νόμους τὴν Ἶσιν*, et à Medinet Madi : *καὶ θεσμοὺς κατέδειξας, ἵν' εὐδικίη τις ὑπάρχῃ* (I, 6). Cf. encore, pour l'époque impériale, dans *Oxy. Pap.*, 1380, les lignes 203-205.

[201] MÜLLER, *op. cit.*, p. 26, n. 2.

[202] Sur le sens originel de l'épithète *thesmophoros* et par conséquent du mot *θεσμός*, voir KRUSE, *R.E.* (1936), *s.v.* Thesmophoros; M. P. NILSSON, *Gr. Rel.*, I³, p. 464. Rapide aperçu de l'évolution sémantique du mot chez VANDEBEEK, *Isisfiguur*, p. 102. Au sujet de l'ancienneté de *θεσμός* par rapport à *νόμος*, voir K. LATTE, *R.E.* (1936), *s.v. θεσμός*, col. 31-33; J. DE ROMILLY, *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*, 1971, p. 14-18.

[203] Sur « Isis-Déméter Thesmophoros », cf. VANDEBEEK, *op. cit.*, p. 102-110. BERGMAN, *Ich bin Isis*, p. 205-209, soutient que l'épithète « Thesmophoros » employée dans le verset 52 de *Kymé* ne fait pas seulement allusion à l'identification Isis-Déméter, mais qu'elle renvoie à une expression égyptienne bien attestée : « porter Maat », c'est-à-dire porter le symbole de Maat, matérialisé souvent par une parure, collier ou pen-

la deuxième partie, elle correspond essentiellement à *Kymé* (V. 25) : *ἐγὼ τυράννων ἀρχὰς κατέλυσα* [205], mais on ne peut ignorer le verset 26 : *ἐγὼ φόνους ἔπαυσα* [206].

A. J. Festugière, s'appuyant sur les vers 158-160 de l'hymne d'Andros [207], imagine un modèle en prose plus correct que *Kymé* où auraient été rapprochés les versets 51, 52 cités ci-dessus et 41 : « Je suis la maîtresse de la guerre » [208]. D. Müller accepte de voir dans ces vers d'*Andros* la fusion des trois versets 51, 52 et 41, mais considère que cette fusion relève de la topique littéraire, le mot *rempart* évoquant immanquablement l'idée de guerre [209]. Cependant, le verset 41 sur la guerre pourrait fort bien avoir été transcrit, dans l'hymne d'Andros, aux vers 135-137, c'est-à-dire à une place correspondant à peu près à celle qu'il a dans l'arétalogie de Kymé [210]. Notre texte, en tout cas, semble confirmer indirectement cette hypothèse; on a vu en effet que l'auteur de Maronée était guidé, dans sa rédaction, par le souci d'aboutir à un texte construit

---

dentif. Il est certain qu'une telle interprétation ne s'applique pas à notre passage (J. Bergman reconnaît du reste que, pour des Grecs, l'épithète *Thesmophoros* dans une arétalogie isiaque ne pouvait évoquer rien d'autre qu'une assimilation entre Isis et Déméter); le contexte montre à l'évidence que l'auteur, en effectuant le rapprochement *νόμος - θεσμός* et en faisant ainsi allusion à l'épithète « Thesmophoros », a voulu uniquement souligner, une fois de plus, les liens étroits qui unissent Isis et Déméter.

[204] Cf. *Andros*. v. 158-160. *Cyrène*, v. 13. Voir aussi *Oxy. Pap.*, 1380, l. 57-58 = *ἄνασσα πόλεων*.

[205] *Ios*; *Andros*, v. 96-97 (mais le texte est ici fort lacunaire). Peut-être *Oxy. Pap.*, 1380, l. 240-242, fait-il allusion à cet aspect d'Isis, si l'on accepte l'introduction, proposée par les éditeurs, du mot *τυράννους*. Sur ce thème et sur son origine grecque, voir MÜLLER, *Isis-Aretalogien*, p. 51-52, où l'on trouvera toutes les références utiles.

[206] *Ios*; *Salonique*; *Andros* (v. 97-100); *Koré Kosmou*, 65.

[207] *Ἶσις ἐγὼ πολέμω κρυερὸν νέφος ἔρκεσι μόχθων*
ἀμφέβαλον κλήιζοισι πολυκτέανον βασιλείαν
θεσμοφόρον.

[208] FESTUGIÈRE, *Arétalogies*, p. 225, où est d'autre part proposée, pour les vers 158-160 d'*Andros*, la traduction suivante : « contre le nuage glacé de la guerre avec ses misères, moi, Isis thesmophore, j'ai entouré d'une ceinture de remparts le royaume opulent ». Il convient de noter que le texte d'Andros donne *θεσμοφόρον* (v. 160), et non *θεσμοφόρος*, mais il est vrai que l'adjectif est alors difficilement explicable (cf. en dernier lieu BERGMAN, *Ich bin Isis*, p. 206 n. 2).

[209] MÜLLER, *op. cit.*, p. 72, n. 10.

[210] PEEK, *Andros*, p. 63.

avec une certaine rigueur, suivant les lois du genre encomiastique. Il était normal qu'il cherchât par le fait même à mettre un peu d'ordre dans un modèle qui en manquait passablement; c'est ce qu'il a fait notamment aux lignes 29-31, en réunissant des versets voisins par le sens ou par les idées exprimées, mais qui, pour des raisons diverses, se trouvaient dispersés dans l'exemplaire qu'il avait sous les yeux [211]; or, on ne peut en aucune manière trouver dans ces lignes une quelconque allusion qui ferait penser au verset 41 « Je suis la maîtresse de la guerre ». Une telle absence ne saurait être fortuite : il semble bien que le verset 41 avait par lui-même une signification propre et qu'on ne sentait aucune parenté entre celui-ci et les versets 51 et 52.

Les lignes 29-31 de notre texte abordent en tout cas un thème souvent repris dans la littérature grecque depuis Hérodote : la loi, création grecque par excellence, symbole de la justice et de la liberté, a contribué à faire disparaître la tyrannie en même temps que la sauvagerie et la barbarie [212]. L'auteur du texte de Maronée peut ainsi souligner, une fois encore, le rôle civilisateur d'Isis tout en introduisant, grâce à ce thème, un nouveau développement d'inspiration purement grecque qui vient s'ajouter au verset sur l'institution des langues ainsi qu'aux lignes relatives à la naissance et au mariage de la déesse.

Le soin apporté à la rédaction de ce passage est manifeste, avec l'opposition *τὴν βίαν νομικόν / τὸν νόμον ἀβίαστον*, fondée sur l'emploi de termes de même famille, placés en chiasme et présentés alternativement sous les formes d'un substantif et d'un adjectif. Une telle recherche, ici encore, est conforme aux lois du genre oratoire.

σὺ τιμᾶσθαι γονεῖς ὑπὸ [τ]έκνων ἐποίησας, οὐ μόνον ὡς πατέρων, ἀλλ' ὡς καὶ θεῶν [φ]ροντίσασα (l. 31-33) = *Kymé* (V. 19) : *ἐγὼ ὑπὸ τέκνου γονεῖς ἐνομοθέτησα φιλοστοργεῖσθαι* [213].

Ce nouveau verset fait logiquement suite au précédent : dans les deux cas l'auteur met en évidence le rôle joué par Isis dans l'établissement de

---

[211] Sur les raisons de ce « désordre », cf. MÜLLER, *op. cit.*, p. 17-18, où l'on trouvera un exposé des différentes explications proposées.

[212] Cf. J. DE ROMILLY, *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*, 1971, p. 18-23.

[213] *Ios*; *Salonique*; *Andros*, v. 39-41.

rapports harmonieux entre les hommes. Cependant, les perspectives changent d'un verset à l'autre, en mème temps que le champ se rétrécit : de la cité, qui était l'objet des lignes 29-31, nous passons maintenant à la famille. La notion de devoir filial n'est certes pas particulière à une culture ou à un peuple, comme le souligne justement D. Müller [214], mais la manière dont elle est formulée est parfaitement représentative des conceptions grecques sur ce sujet.

L'arétalogie de Kymé plaçait les rapports entre enfants et parents sous le signe de l'affection, de la *φιλοστοργία* [215]. Dans le texte de Maronée, le terme employé est bien différent; l'accent est mis cette fois moins sur l'amour qui doit unir enfants et parents que sur le respect et la vénération dont les enfants sont tenus de faire preuve à égard de leurs parents. La deuxième partie du verset : *οὐ μόνον ὡς πατέρων, ἀλλ' ὡς καὶ θεῶν* [*φ*]*ροντίσασα*, apparaît du reste comme un commentaire du verbe *τιμᾶσθαι* et en précise ainsi la portée. On comparera avec *Andros*, v. 39-41 :

Ἄδε γονήιων
ἀζομένως τιμὰν ἔτι νηπιάχως ὑπὸ μαζῶι
κωρισμοῖς ἐδίδαξα μελίφροσι

où le rapprochement significatif du verbe *ἄζομαι* et du substantif *τιμή* semble faire écho à notre texte.

La comparaison des parents avec les dieux, telle qu'elle est ici exprimée, n'est pas étrangère à une mentalité grecque; j'en citerai un autre exemple, tiré d'un papyrus d'époque romaine [216], et d'autant plus intéressant qu'il appartient à un document modeste; il s'agit en effet d'une lettre adressée par un certain Sempronius à son frère Maximus; le premier reproche au second la conduite qu'il adopte à l'égard de leur mère et l'invite à se comporter en fils attentif et respectueux : *ὀφίλομεν γὰρ σέβεσθε τὴν*

---

[214] MÜLLER, *op. cit.*, p. 47. Pour des références à des documents égyptiens où il est question des devoirs des enfants à l'égard de leurs parents, cf. *ibid.*, p. 47, n. 4; ERMAN, *Religion*, p. 193 (texte du Nouvel-Empire). Voir aussi Hérodote, II, 35; Plutarque, *de Iside*, 19.

[215] Sur ce terme, cf. L. ROBERT, *Hellenica*, XIII, 1965, p. 38-41.

[216] H. I. BELL, « Some private letters of the Roman period from the London Collection », *Revue Egyptol.*, 1919, p. 205, l. 27-28.

τεκοῦσαν ὡς θε[ὸν], μάλειστα τοιαύτην οὖσαν ἀγαθήν. Rédigée sur un ton sententieux, cette objurgation rappelle notre verset d'une façon frappante, montrant ainsi, sur ce sujet, une continuité de pensée qui du reste remonte bien au-delà de notre inscription. Ce thème, en effet, est déjà exploité chez Platon puisque, selon le philosophe, se rendre coupable de mauvais traitements à l'encontre de ses parents est une marque d'impiété et constitue même un véritable sacrilège (*Lois*, IX, 880e-881e et surtout XI, 930e-932a). On ne s'étonnera pas de trouver à cet endroit une référence, ou plutôt une allusion aux doctrines platoniciennes; j'ai déjà eu l'occasion d'en signaler d'autres dans les pages précédentes.

Cependant, peut-être faut-il pousser plus loin l'exégèse et voir derrière ce verset, si différent du verset de *Kymé* correspondant, une nouvelle allusion aux cultes d'Eleusis. Les mots τιμᾶσθαι γονεῖς, en effet, font songer au précepte d'Eleusis γονεῖς τιμᾶν rapporté par Porphyre, d'après le témoignage de Xenokratès [217]. Ce précepte, vénérable par son antiquité et son origine, devait être bien connu des initiés. Peut-être, dans notre texte, les mots τιμᾶσθαι γονεῖς, rapprochés de ἀλλ' ὡς καὶ θεῶν, sont-ils un écho de cette formule éleusinienne. Compte tenu du contexte et du goût de notre auteur pour le style allusif, cette hypothèse ne manque pas d'un certain fondement.

τοιγαροῦν ἡ χάρις κρείσσων ὅτε τῆς φύσεως τὴν ἀνάγκην καὶ θεὰ νόμον ἔγραψεν (l. 33-34).

Ce passage — commentaire du précédent — est en fait une glose développée du verbe ἐνομοθέτησα (*Kymé* 19), qui avait été remplacé dans le verset correspondant de notre texte par le verbe ἐποίησας; il explique ainsi de quelle façon et sous quelle forme la déesse a fait respecter l'observance d'un principe naturel : νόμον ἔγραψεν [218]. La

---

[217] Xenokratès, chez Porphyre, *de abst.*, IV, 22 (éd. A. NAUCK, p. 188). Triptolème aurait été l'auteur de ce précepte (cf. *ibid.*).

[218] Isis, non contente de susciter l'harmonie entre les hommes, résoud encore la contradiction entre *physis* et *nomos*, en faisant de la nécessité naturelle une loi. L'auteur semble bien faire allusion ici aux différentes théories qui, à partir du V^e^ siècle avant J.-C., abordent le problème des rapports entre la nature et la loi en cherchant à définir la place respective de ces deux notions dans la société; voir à ce sujet Ed. WILL, *Le monde grec et l'Orient — Le V^e^ siècle (510-403)*, 1972, p. 494-505.

référence, dans cette perspective, à une loi écrite était du reste fort claire pour des Grecs : les devoirs des enfants à l'égard des parents étaient en effet codifiés, et des lois punissaient ceux qui manquaient à ces obligations. C'est ainsi qu'il existait à Athènes une γραφὴ γονέων κακώσεως protégeant les droits des parents devenus vieux; les enfants qui oubliaient leurs devoirs étaient frappés d'atimie [219]. Une inscription de Delphes (dernier tiers du IV[e] siècle — début du III[e]) donne précisément le texte d'une telle loi [220] : [ὅ|στ]ις κα μὴ τρέφηι τὸν πατέρα κα|[ὶ τ]ὰν ματέρα, ἐπεί κα [π]οτανγέ[λ|λη]ται πο[ὶ τ]ὰν βουλάν, ἃ βουλὰ κατ|[αδε]ίτω τὸν μὴ τρέφοντα καὶ ἀγ[έ|τω ἐ]ν τὰν δαμοσίαν οἰκίαν (l. 6-11). Le verbe utilisé dans cette loi pour rendre compte des devoirs envers les parents a une valeur concrète, évoquant uniquement des soins matériels [221]. On voit que le texte de Kymé, comme celui de Maronée, se situe à un autre niveau en faisant intervenir des notions comme l'affection ou la vénération qui n'apparaissent en aucune façon dans la loi delphique. Comment s'en étonner quand on sait que la triade Osiris-Isis-Horus représentait le symbole de la famille unie par les liens très étroits de l'attachement et de la fidélité? [222]

On comprend mieux aussi pourquoi le verset sur les devoirs à rendre aux parents a été placé, dans le texte de Maronée, à cet endroit. En fait, les lignes 30-34 développent le thème de l'institution des lois abordé à la ligne 29 en distinguant entre les deux grandes catégories dans les-

---

[219] Cf. A. R. W. HARRISON, *The law of Athens. The Family and Property*, 1968, p. 77-78, avec références aux textes littéraires.

[220] P. LERAT, « Une loi de Delphes sur les devoirs des enfants envers leurs parents », *Rev. Phil.*, 69 (1943), p. 62-86. On trouvera aux pages 79-86 un exposé sur ces obligations filiales et sur les sanctions qui menaçaient les contrevenants, ainsi que de nombreuses références aux textes littéraires traitant de cette question. On y verra aussi l'intérêt que peuvent présenter les actes d'affranchissement à cet égard.

[221] La loi « faisait une obligation aux fils — et éventuellement aux petits-fils — d'assurer à leurs parents (ou grands-parents) âgés la nourriture et le logis, de les entourer de tous les soins nécessaires, et de leur donner, après la mort, la sépulture rituelle » (P. LERAT, *loc. cit.*, p. 80); liste des termes traduisant ces diverses obligations, *ibid.*, n. 6; comparaison avec les règles énoncées par Platon à ce sujet dans les *Lois*, IX, 881b-e et XI, 932a-d.

[222] Cf. l'attitude d'Isis et d'Horus après la mort d'Osiris. Voir aussi Plutarque, *de Iside*, 19 : réponse d'Horus à Osiris qui lui demandait quelle était à son avis la plus belle action : τῷ πατρὶ καὶ τῇ μητρὶ τιμωρεῖν κακῶς παθοῦσι.

quelles sont rangées ces lois: droit public, avec le passage sur les cités; droit privé avec l'allusion à la famille, cellule de base de la cité.

σοὶ πρὸς κατοίκησιν Αἴγυπτος ἐστέρχθη (l. 34-35) = *Kymé* (V. 57) : χαῖρε Αἴγυπτε θρέψασά με [223].

On songe aux épithètes d'Isis telles que *Aegyptia* [224] ou encore *Pharia*, souvent prise comme un synonyme de la précédente [225]. On comparera par exemple avec Ovide, *Amours*, II, 13, v. 7-8 :

> Isis, Paraetonium genialiaque arva Canopi
> Quae colis, et Memphim palmiferamque Pharon

ou encore avec *Anth. Palat.*, VI, 231 [226] :

> Αἰγύπτου μεδέουσα μελαμβώλου, λινόπεπλε δαῖμον.

L'idée exprimée dans ce verset est banale et, comme on vient de le voir, devint rapidement un lieu commun chez les poètes. C'est en tout cas la première fois que notre auteur fait allusion à l'origine étrangère d'Isis, et ce sera la seule note « égyptienne » de ce texte. L'auteur aurait pu développer ce thème de façon à donner à tout ce passage une certaine couleur exotique. Il aurait pu à cet endroit évoquer par exemple les villes de Memphis et de Boubastis, qui sont mentionnées dans les autres arétalogies. Sa discrétion à ce sujet est significative et fournit une nouvelle preuve de sa volonté de faire une œuvre grecque et de présenter la déesse dans une perspective résolument grecque. Le choix même du vocabulaire n'est pas indifférent : alors que le verset 57 de l'arétalogie de Kymé indique très nettement que l'Egypte est la patrie d'Isis, le texte de Maronée parle seulement de « résidence », de « séjour » sans préciser davantage. Ce tour allusif permet à notre auteur de rendre encore un

---

[223] Diodore; *Andros*, v. 174-178. Cf. aussi *Kymé*, V. 11 (sur Boubastis); *Andros*, v. 1-4, avec le début Αἰγύπτου βασίλεια et la mention de Boubastis et de Memphis.

[224] Cf. Pausanias II, 4, 6, sur un sanctuaire d'Isis Aegyptia à Corinthe. Voir aussi Arrien, III, 1, 5 : lors de la fondation d'Alexandrie, Alexandre le Grand, établissant la liste des divinités à adorer, y avait fait figurer Isis l'Egyptienne.

[225] Cf. Ph. BRUNEAU, « Isis-Pélagia à Délos », *BCH*, 85 (1961), p. 444.

[226] Il s'agit d'un remerciement adressé à Isis par un personnage sauvé d'un naufrage (œuvre de Philippe de Thessalonique, I^er^ siècle après J.-C.).

peu plus lâches les liens qui unissaient traditionnellement la déesse à l'Egypte. On a bien l'impression que ce thème, du reste difficilement évitable dans une arétalogie d'Isis, n'a été mentionné que pour mémoire, afin d'introduire plus commodément les lignes suivantes.

σὺ μάλιστα τῆς Ἑλλάδος ἐτίμησας τὰς Ἀθήνας (l. 35-36).

Cette phrase, intervenant après le verset sur l'Egypte, sert uniquement de transition avec le passage sur Athènes et Eleusis (l. 36-41); on notera cependant la présence du verbe *τιμάω* qui, répondant au verbe *στέργω* du verset précédent, suggère un choix conscient et raisonné de la part de la déesse; il n'est pas jusqu'à la tournure même de la phrase qui n'évoque cette volonté réfléchie d'honorer Athènes, puisque, au passif *ἐστέρχθη* du verset sur l'Egypte, correspond ici un verbe à la voix active, dont Isis elle-même est le sujet agissant.

κεῖθι γὰρ πρῶτον τοὺς καρποὺς ἐξέφηνας· Τριπτόλεμος δὲ τοὺς ἱεροὺς δράκοντάς σου καταζεύξας ἁρματοφορούμενος εἰς πάντας Ἕλληνας διέδωκε τὸ σπέρμα (l. 36-38).

Dans une arétalogie d'Isis, le thème de la découverte des fruits n'est pas en lui-même insolite; on le retrouve en effet dans *Kymé* (V. 7) : *ἐγώ εἰμι ἡ καρπὸν ἀνθρώποις εὑροῦτα*, ainsi que chez Diodore [227]; d'autres textes mentionnent cette *vertu* d'Isis [228]. D'une façon générale, la déesse était considérée dans le monde gréco-romain comme une divinité agraire qui, non contente d'avoir inventé l'agriculture, assurait la fertilité du sol et présidait à la croissance des plantes [229]. Son assi-

---

[227] Le passage correspondant, dans l'hymne d'Andros, est très lacunaire : cf. PEEK, *Andros*, p. 51-54.

[228] Cf. notamment *Medinet Madi*, I, v. 8 : *καὶ πάντων τε φύσιν εὐανθέα εὗρεο καρπῶν*; *Medinet Madi*, II, v. 3 : *ζωῆς καὶ καρπῶν εὑρέτρια*; Diodore, I, 14, 1 : *εὑρούσης μὲν Ἴσιδος τόν τε τοῦ πυροῦ καὶ τῆς κριθῆς καρπόν*; voir aussi *Cyrène*, v. 12 : *ἃ καὶ βροτοῖς ἔδειξα καὶ καρποὺς βίου*; *Oxy. Pap.*, 1380, l. 170.

[229] En tant que divinité agraire, elle porte les épithètes de *καρποτόκος* ou de *Frugifera*. Pour *καρποτόκος*, cf. *Anthol. Planud.*, 264, v. 1, où apparaît aussi l'épithète *σταχυμήτωρ*; une inscription métrique de Philae (milieu du II^e^ siècle après J.-C.) commence de même par les mots *Ἴσιδι καρποτόκῳ* (cf. Et. BERNAND, *IG Philae* II, 166, v. 1; voir le commentaire du v. 1, *ibid.*, p. 160-161). On rapprochera KAIBEL,

milation, en Egypte, avec Thermouthis dut faciliter le développement de ses fonctions agricoles [230]. Elle fut en tout cas identifiée très tôt avec Déméter, puisque déjà Hérodote signale ce rapprochement (II, 59; 156) [231], et il semble bien qu'elle ait dû à cette identification le rôle qui lui est attribué dans la découverte des fruits de la terre [232]. D'après notre texte, c'est à Athènes qu'elle aurait révélé aux hommes les principes de l'agriculture : la confusion entre Isis et Déméter est totale; dans cette phrase en effet, de même que dans les lignes qui suivent, l'auteur va aborder des thèmes proprement éleusiniens, en rapport étroit avec la légende de Déméter : don des *καρποί* à Athènes, mission de Triptolème [233].

Le premier thème est évoqué très rapidement, en quelques mots; la présence de l'adverbe *πρῶτον* au début de la phrase, aussitôt après *κεῖθι*, n'est pas indifférente. Diodore, V, 69, 1-2, nous apprend que les Egyptiens et les Athéniens revendiquaient l'honneur d'avoir reçu les

---

1047, v. 6 : *τῆι θεᾶι εὐκάρποις τερπομένη πεδίοις*, où *θεά* représente Isis, et on comparera notamment avec *UPZ*, 81, col. II, l. 9-10, où la déesse est appelée *καρπῶν εὐεργέτια* (II[e] siècle avant J.-C.); voir encore *Medinet Madi*, II, v. 19-20; *Cyrène*, v. 18-19. Pour Isis *frugifera* dans les inscriptions, voir maintenant VIDMAN, *Sylloge*, index, *s.v.*

[230] MÜLLER, *Isis-Aretalogien*, p. 31-32. Thermouthis, transcription grecque de Renenoutet, était la déesse égyptienne de la fertilité et des récoltes. Sur Isis-Thermouthis, voir essentiellement F. DUNAND, « Les représentations de l'Agathodémon », *BIFAO*, 67 (1969), p. 9-48.

[231] Sur Isis, déesse agraire et sur son identification avec Déméter, cf. surtout DREXLER, *Lexicon*, col. 442-453; J. G. FRAZER, *Adonis, Attis, Osiris*, 1907, p. 346-350; PERDRIZET, *Terres cuites d'Egypte*, p. XXII, 25-26 et les n° 77-79; VANDEBEEK, *Isisfiguur*, p. 96-102; D. BONNEAU, *La crue du Nil* (1964), p. 270-273; voir aussi l'article de F. DUNAND cité ci-dessus.

[232] MÜLLER, *op. cit.*, p. 31 — GRIFFITHS, *De Iside et Osiride*, p. 57-58 et 309.

[233] Cf. Diodore, V, 68; voir aussi le marbre de Paros, *IG*, XII 5, 444, § 12-13 = F. JACOBY, *Das Marmor Parium*, 1904, p. 6-7; références littéraires sur ce sujet *ibid.*, p. 62-64. Cf. encore les notes suivantes. La façon dont Isis est présentée dans l'arétalogie de Maronée, assumant les fonctions spécifiques de la déesse éleusinienne, annonce le passage des *Métamorphoses* d'Apulée (XI, 5, 2), où Isis proclame que les Eleusiniens l'appellent Cérès (*Eleusinii vetustam deam Cererem*). GRIFFITHS, *Isis-Book*, p. 151, fait remarquer qu'aux yeux d'Apulée, « le culte éleusinien de Déméter n'était qu'une forme du culte d'Isis ». Pour l'auteur de notre arétalogie, il n'en va pas autrement, mais il s'agit d'une forme essentielle.

premiers le don du blé : les Egyptiens prétendaient que Déméter était d'abord venue chez eux, car « Déméter et Isis sont une seule et même divinité »; les Athéniens, de leur côté, soutenaient que la déesse avait enseigné pour la première fois l'usage du blé à Eleusis. Le fait que notre auteur ait choisi de faire figurer, dans une arétalogie d'Isis, la deuxième tradition montre bien dans quel esprit il a rédigé son texte.

La mission de Triptolème [234] est narrée d'une façon concrète et imagée qui rappelle les nombreuses représentations figurées montrant le héros éleusinien sur le point d'entamer son périple civilisateur [235]. Il est intéressant de relever les termes dans lesquels cet épisode est ici décrit : Triptolème « a mis sous le joug » les dragons sacrés de Déméter, puis il a accompli sa mission, « transporté sur un char »; or, dans les notices relatives aux documents qui représentent le départ du héros, les spécialistes parlent du siège de Triptolème, et non de son char [236]. Il est vrai que sur la plupart des représentations figurées, on ne voit pas trace d'un timon; dans notre texte, cependant, les verbes καταζεύγνυμι et ἁρματοφορέω (ce dernier terme est du reste nouveau) font penser sans équivoque à

---

[234] Sur la mission de Triptolème, consulter, outre les références données dans les notes suivantes, A. C. PEARSON, *The Fragments of Sophocles*, 1917, p. 239-253, et surtout les pages 239-240 ainsi que le commentaire du fr. 596, p. 243-244; G. E. MYLONAS, *Eleusis and the Eleusinian mysteries*, 1961, p. 20-22.-

[235] On trouvera de très nombreuses références bibliographiques et iconographiques chez A. B. COOK, *Zeus. A study in ancient Religion*, I (1914), p. 211-237; cf. aussi D. FEYTMANS, « Une représentation inusitée du départ de Triptolème », *Ant. Class.*, 14 (1945), p. 285-318; H. METZGER, *Les représentations dans la céramique attique du IV^e siècle*, 1951, p. 233-235 : différentes variantes iconographiques du VI^e et du V^e siècles avant J.-C. se rapportant à l'épisode de Triptolème; p. 240-241 : vases du IV^e siècle, parmi lesquels un skyphos du Musée d'Athènes représentant Triptolème « assis sur un siège qu'encadrent des dragons ailés ». Voir encore le *Recueil Ch. Dugas* (*Publications de la Bibliothèque Sal. Reinach*, I, 1960), p. 123-139, et plus particulièrement p. 125-130; H. METZGER, *Recherches sur l'imagerie athénienne* (*Publ. Sal. Reinach*, II, 1965), p. 14-17. Un vase représentant ce même épisode a été publié récemment dans le *Corpus Vasorum Antiquorum, Frankfurt am Main*, Bd. 2, Allemagne 30, 1968, p. 61, fig. 1 et 2 (trône ailé, sans serpents).

[236] Cf. H. METZGER, *op. cit.* (1951), p. 234, n. 6 : « c'est à tort que l'on parle du char ailé de Triptolème. En fait le siège sur lequel le héros à pris place ne comporte pas de timon. Le terme de char paraît donc impropre ». Cf. encore, du même auteur, *Bull. archéologique*, *REG*, 83 (1970), p. 113.

un char [237] et les serpents qui en constituent l'attelage sont bel et bien décrits comme des animaux vivants, éléments moteurs du véhicule. Précisément, un cratère à volutes apulien du musée du Vatican, attribué au peintre de Lycurgue et daté vers 340 avant J.-C. montre sur l'une de ses faces ce thème iconographique : Triptolème est debout sur un char ailé tiré par des serpents; ces derniers sont attelés à un timon peint en blanc sur le fond noir du vase [238]. Il semble bien que l'interprétation du thème, telle qu'elle apparaît sur ce cratère, soit la conséquence d'une évolution dans le sens du pittoresque et du réalisme [239]. On a en tout cas, avec les lignes 36-38, un écho de la façon dont les Anciens se représentaient, à l'époque de notre texte, le motif du départ de Triptolème [240].

τοιγαροῦν τῆς μὲν Ἑλλάδος ἰδεῖν σπεύδομεν τὰς Ἀθήνας, τῶν δ' Ἀθηνῶν Ἐλευσῖνα, τῆς μὲν Εὐρώπης νομίζοντες τὴν πόλιν, τῆς δὲ πόλεως τὸ ἱερὸν κόσμον (l. 38-41).

Ce verset, introduit par *τοιγαροῦν*, est à rapprocher des deux autres

---

[237] Cf. aussi, par exemple, Apollodore, I, 5, 2 : *Τριπτολέμῳ δὲ τῷ πρεσβυτέρῳ τῶν Μετανείρας παίδων δίφρον κατασκευάσασα* (Déméter) *πτηνῶν δρακόντων τὸν πυρὸν ἔδωκεν, ᾧ τὴν ὅλην οἰκουμένην δι' οὐρανοῦ αἰρόμενος κατέσπειρε*; d'après A. B. Cook, *op. cit.*, p. 228 et n. 3, cet état de la légende, qui montre Triptolème recevant son char de Déméter, ne serait pas antérieur au IIe siècle avant J.-C. D'autres références chez A. C. Pearson, *op. cit.*, p. 243.

[238] A. D. Trendall, « Vasi Italioti ed Etruschi a figure rosse », *Vasi Antichi dipinti del Vaticano*, fasc. 2, 1955, p. 189-192, pl. 51. Au moins deux autres vases contemporains montrent Triptolème debout sur un char attelé de serpents : ils sont conservés, l'un à Léningrad, l'autre à Naples, et sont mentionnés, ainsi que le cratère du Vatican, par A. B. Cook, *op. cit.*, p. 222 et pl. 19 (voir aussi p. 126, fig. 96). Une péliké du Musée de l'Ermitage, datant elle aussi du IVe siècle avant J.-C., présente Triptolème debout sur un char ailé dépourvu d'attelage : voir H. Metzger, *op. cit.* (1951), p. 244, no 11.

[239] Cette évolution est bien marquée — pour la céramique attique — dans le *Recueil Ch. Dugas* déjà cité à la note 235; voir plus spécialement les pages 125-126 (vases à figures rouges de la fin du VIe et du début du Ve siècles), la page 128 (à partir du deuxième quart du Ve siècle) et la page 130 (un vase du début du IVe siècle).

[240] Cette interprétation iconographique du mythe de Triptolème se retrouvera dans l'art romain, aux Ier et IIe siècles après J.-C.; voir la publication toute récente d'un sarcophage du Musée du Louvre, par F. Baratte, *Rev. Arch.*, 1974, p. 271-290 : sur l'un des longs côtés de la cuve figure le héros éleusinien, debout sur un char attelé à deux serpents, en présence de Déméter qui, par l'intermédiaire de Koré, lui transmet les épis de blé.

versets qui s'ouvraient sur le même mot (l. 29-30 et l. 33), dans la mesure où il fournit comme eux un commentaire à ce qui précède; mais il diffère de ceux-ci en ce sens qu'il fait allusion à des comportements contemporains (cf. l'emploi des verbes à un temps présent) qui n'ont absolument aucun rapport avec les thèmes traités habituellement dans les arétalogies isiaques. Ce passage nous donne en effet un aperçu des sentiments qu'un Grec de cette époque pouvait éprouver à l'égard d'Athènes et d'Eleusis; il nous montre combien pouvait alors être grand l'engouement (*ἰδεῖν σπεύδομεν*) pour la cité athénienne, centre de la vie intellectuelle et artistique, et pour son sanctuaire éleusinien, haut lieu des mystères [241].

On aura remarqué l'allure oratoire de ce verset, avec le double balancement *μέν...*, *δέ...*, les reprises de termes (Athènes, l. 39-40; *πόλις*, l. 40-61), le parallélisme des propositions, l'ensemble de la période se terminant sur le mot *κόσμον*, attribut commun de *πόλιν* et de *ἱερόν*.

L'ensemble du passage sur Athènes et Eleusis (l. 35-41) aborde des thèmes bien connus, qu'il s'agisse du don du blé par Déméter, de la mission de Triptolème ou de la primauté d'Athènes. J'ai eu l'occasion de parler des deux premiers à propos du commentaire des lignes 35-38; quant au troisième, il apparaît déjà chez Thucydide (II, 41, 1) : « Bref, j'affirme que la cité tout entière est l'école de la Grèce ». Il sera développé abondamment par Isocrate, qui lui donnera son expression définitive : « tous les gens capables de parler ou d'enseigner passent pour les disciples de notre cité » (*Sur l'échange*, 15, 295; voir aussi 296); les Grecs favorables à Athènes « disent qu'il n'y a qu'Athènes qui soit une ville (*πόλις*), que les autres sont des bourgades (*κῶμαι*) et qu'il serait juste de l'appeler la capitale de la Grèce (*ἄστυ τῆς Ἑλλάδος*) » (*ibid.*, 299) [242]; cf. aussi dans le *Panégyrique*, § 23 : « notre ville est reconnue pour la plus ancienne, la plus grande et la plus renommée dans le monde entier » [243]. Dans ce

[241] Au sujet de l'attraction exercée par Athènes et Eleusis sur les Grecs comme sur les étrangers à la fin de l'époque hellénistique et au début de l'Empire, voir par exemple H. I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, 1960, p. 292-293. P. GRAINDOR, *Athènes sous Auguste*, 1927, p. 138. Ce phénomène était encore notable au III[e] siècle après J.-C. : cf. F. MILLAR, *Journ. Rom. Studies*, 1969, p. 12-29.

[242] Traduction G. MATHIEU (coll. Univ. de France).

[243] Cf. encore *Panég.*, § 50 : « notre cité a de tant distancé les autres hommes pour la pensée et la parole que ses élèves sont devenus les maîtres des autres »; traduction G. MATHIEU et E. BREMOND (coll. Univ. de France).

même ouvrage, Isocrate rappelle, aux paragraphes 28-29, que Déméter fit don du blé et de l'initiation à l'Attique, qui les fit connaître aux autres peuples; selon l'orateur, ce fut le plus grand des bienfaits, celui qui fut le premier et qui s'étendit à tous, sans exception : *καὶ πᾶσι κοινοτάτου* (*ibid.*, § 34).

Les différents thèmes mentionnés ci-dessus — et surtout le troisième — devaient devenir par la suite des lieux communs de la rhétorique; deux exemples, proches dans le temps de notre inscription, montrent la vitalité de ces *topoi*. Le premier est un décret de Delphes voté par le conseil amphictionique en 125 avant J.-C. [244] : « attendu que le premier collège de technites a vu le jour à Athènes, dont le peuple, qui est à l'origine de tous les biens de l'humanité, a arraché les hommes à la vie sauvage pour les amener à la civilisation, a créé la vie sociale en répandant les mystères par lesquels il enseignait aux Grecs que le plus grand bien pour les hommes consiste dans des relations mutuelles de bonne foi, a en outre reçu pour lui-même les lois divines sur la morale, le savoir théorique ainsi que la révélation du blé, puis en a répandu la pratique parmi les Grecs ... » [245]. Cicéron nous fournira le second exemple, avec un passage du *Pro Flacco*, 26, 62 : « adsunt Athenienses, unde humanitas, doctrina, religio, fruges, jura, leges ortae atque in omnes terras distributae putantur » [246].

---

[244] *FD*, III, 2, 69 (= *IG*, II², 1134), l. 11-16; voir aussi les remarques (corrections et commentaires) faites sur ce texte par Ad. WILHELM, « Zu einem Beschluss der Amphiktionen », *Wiener Studien*, 61-62 (1943-1947), p. 167-189. Références littéraires à propos de ces lignes chez G. COLIN, « Inscriptions de Delphes », *BCH*, 24 (1900), p. 110-114.

[245] *Ἐπει[δὴ] γεγονέν[αι κ]αὶ [συνειλέ]χθαι τεχνιτῶν σύνοδον παρ' Ἀθηναίοις συμβέβηκε πρῶτον, ὧν ὁ δῆμος, ἁ[πάντων τ]ῶν ἀνθρώποις ἀγαθῶν ἀρχηγὸς κατασ[ταθε]ὶς ἐγ μὲν τοῦ θηριώδους βίου μετήγαγεν τοὺς ἀνθρώπους εἰς ἡμερότητα, παραίτιος δ' ἐ[γε]νήθη τ[ῆ]ς πρὸς ἀλλήλ[ους κοινωνί]ας, εἰσαγάγων τὴν τῶν μυστηρίων παράδοσιν, καὶ διὰ τούτων πα[ρα]γ [γείλας τοῖς Ἕλ-λησιν] ὅτι μέγιστον ἀγαθόν ἐστιν ἐν ἀνθρώποις ἡ πρὸς ἑαυτοὺς χρῆσίς τε καὶ πίστις, ἔτι τε τῶν δοθέντων ὑπὸ θεῶν π[ερὶ φιλανθρώ]πων νόμων [καὶ τῆς π]αιδείας, ὁμοίως δὲ καὶ τῆς τοῦ καρποῦ παραδόσεως ἰδίαι μὲν ἐδέξατο [τὸ δῶρον, κοινὴν δὲ] τὴν ἐξ ἑ[α]υτ[οῦ] εὐχρηστίαν τοῖς Ἕλλησιν ἀπέδωκεν.* La traduction, due pour l'essentiel à G. DAUX, *Delphes au IIe et au Ier siècle*, 1936, p. 369, tient compte des corrections apportées par Ad. Wilhelm à cet endroit.

[246] Cf. aussi *de legibus*, II, 36. On retrouve tous ces thèmes dans le discours du Syracusain Nicolaos en faveur des prisonniers athéniens, durant la guerre du Péloponnèse : Diodore, XIII, 26,2-27,2.

Ces deux citations montrent que le thème de la primauté d'Athènes, berceau de la civilisation et du progrès, connaissait alors une large audience, au point d'apparaître dans des documents officiels ou dans les œuvres d'écrivains étrangers. Dans ces conditions, il n'est pas étonnant de le retrouver à Maronée. Ce qui est étrange, cependant, c'est de le voir développé dans un texte qui se présente avant tout comme une arétalogie d'Isis. L'importance accordée simultanément au sanctuaire éleusinien mérite aussi d'être relevée : il convient en effet de noter qu'Eleusis n'est pas mentionnée dans les deux textes cités ci-dessus, non plus que dans bien d'autres où il est question de la primauté d'Athènes, obtenue grâce au don du blé et des mystères à l'Attique (ainsi Isocrate, *Panég.*, 28-29); la place de choix accordée, dans notre inscription, au sanctuaire éleusinien doit donc répondre, elle aussi, à des intentions précises.

ἔγνω τὸν βίον ἐξ ἀνδρὸς συνεστηκότα καὶ γυναικός (l. 41-42) = *Kymé* (V. 17) : *ἐγὼ γυναῖκα καὶ ἄνδρα συνήγαγον* [247]. Il est possible que le rédacteur ait eu dans l'esprit *Kymé* (V. 18) : *ἐγὼ γυναικὶ δεκαμηνιαῖον βρέφος εἰς φῶς ἐξενεγκεῖν ἔταξα* [248] et *Kymé* (V. 27) : *ἐγὼ στέργεσθαι γυναῖκας ὑπὸ ἀνδρῶν ἠνάγκασα* [249], mais la cassure de la pierre à cet endroit empêche de se montrer affirmatif : les thèmes de ces deux derniers versets pouvaient en effet être traités dans les lignes 42-43, où se lit le mot *γυναῖκα*.

Quoi qu'il en soit, les lignes 41-42 font apparaître Isis dans ses fonctions de déesse de l'amour, fonctions qui se sont développées à partir de son identification avec Hathor [250]. L'assimilation de cette divinité avec Aphrodite [251] et avec Astarté [252] devait entraîner par voie de con-

---

[247] *Ios, Salonique*; cf. *Andros*, v. 36-37.

[248] *Ios, Salonique*; cf. *Andros*, v. 37-39.

[249] *Ios, Salonique*; cf. *Andros*, v. 101-103.

[250] MÜLLER, *Isis-Aretalogien*, p. 44. Sur l'assimilation Isis-Hathor, voir A. MARIETTE, *Dendérah* (1875), p. 296 et n. 3, et p. 326-331; cf. encore P. M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, I, 1972, p. 197.

[251] Hathor, qui était en effet aux yeux des Egyptiens la déesse de l'amour, fut pour cette raison identifiée à Aphrodite : VANDEBEEK, *Isisfiguur*, p. 81-82; MÜLLER, *op. cit.*, p. 44-45; GRIFFITHS, *De Iside et Osiride*, p. 501. A Philae, où Aphrodite avait un temple, la déesse est représentée sous la forme d'Hathor : cf. A. BERNAND, *IG Philae* I, p. 156-157.

[252] GRIFFITHS, *op. cit.*, p. 321 et n. 1; 326 et n. 3.

séquence celle d'Isis avec la déesse grecque et la déesse phénicienne. L'identification Isis-Astarté eut lieu en Égypte dès le IV^e siècle avant J.-C. [253], celle d'Isis-Aphrodite se produisit dans le courant du III^e siècle [254]; un certain nombre de documents épigraphiques ou papyrologiques témoignent de ces assimilations [255]. Il n'est donc pas étonnant que la planète Vénus ait été parfois considérée comme l'astre d'Isis : ainsi Ptolémée, *Tetrabiblos*, II, 2, rappelle que les peuples de l'Inde, de l'Ariane, de la Gédrosie, de la Parthie, de la Médie, de la Perse, de la Babylonie, de la Mésopotamie et de l'Assyrie, *σέβουσι ... τὸν μὲν τῆς Ἀφροδίτης* (s.-ent. *ἀστέρα*) *Ἶσιν ὀνομάζοντες* [256]. Ce rapprochement explique qu'Isis ait été identifiée, dans *Oxy. Pap.*, 1380, l. 104, à la déesse perse Anaïtis, à qui était rapportée la planète Vénus [257].

Un deuxième aspect d'Isis est indiqué dans ce verset avec le mot

---

[253] G. GLOTZ, « Les fêtes d'Adonis sous Ptolémée II », *REG*, 33 (1920), p. 175 : « Dès le IV^e siècle, Isis s'était assimilée à l'Aphrodite syrienne, la Baalat de Sidon et de Byblos : une statue de cette époque, qui la représentait tenant Horos sur les genoux, était dédiée à l'Astoret phénicienne ». Cf., au sujet de cette statue, CLERMONT-GANNEAU, *CRAI*, 1904, p. 472-473. Il est évident que la légende d'Isis à la recherche d'Osiris et surtout l'épisode racontant son séjour à Byblos ont dû faciliter l'identification Isis-Astarté : cf. MERKELBACH, *Roman*, p. 74. Voir aussi VANDEBEEK, *op. cit.*, p. 83-84.

[254] VANDEBEEK, *op. cit.*, p. 82-83. Cf. encore PERDRIZET, *Terres cuites d'Egypte*, p. XXI, p. 1-11 et p. 25. Exposé d'ensemble sur Isis-Aphrodite chez VANDEBEEK, *op. cit.*, p. 77-94.

[255] Par exemple : en Egypte, une dédicace à « Sarapis-Dionysos et Isis-Aphrodite, dieux sauveurs et bienfaisants », datée de la première moitié du III^e siècle avant J.-C. (E. BRECCIA, *Rapport sur la marche du service du Musée d'Alexandrie*, 1912, p. 38, n° 89 = *SB*, 5863 = A. BERNAND, *Le delta égyptien d'après les textes grecs*, I, *Les confins libyques*, 1970, p. 926 et commentaire p. 927; voir encore P. M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, I, 1972, p. 197-198). L'hymne I de Medinet Madi rappelle que chez les Syriens, Isis s'appelait Astarté-Artémis-Nanaia (v. 18) et chez les Grecs Aphrodite (v. 21). Dans *Oxy. Pap.*, 1380, Isis est invoquée sous le nom d'Astarté (l. 116-117) et d'Aphrodite (l. 9, 22, 35, 38-39, 45, 67). En dehors de l'Egypte, dédicaces à Isis Sôteira-Astarté-Aphrodite (Délos) et à Isis-Aphrodite (Délos et Périnthe); références dans VIDMAN, *Sylloge*, index, *s.v.*

[256] Cité par Fr. BOLL, *Sphaera*, 1903, p. 313, n. 3 et par Fr. CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, I, p. 362. Repris par ce dernier dans son article « Isis-Latina », *Rev. Phil.*, 40 (1916), p. 134.

[257] Cf. à ce sujet Fr. Cumont (références à la note précédente).

βίον; si elle est en effet la déesse de l'amour qui rapproche l'homme et la femme [258], elle est aussi la déesse de la maternité, qui assure la perpétuation de la race. Dans cette fonction, elle a été assimilée à Boubastis, déesse égyptienne des femmes en couches [259] ou à Eilithyia [260], et a reçu un certain nombre d'épithètes qui soulignent son rôle de patronne de la maternité : Λοχία [261], Ὀρθωσία [262], Μαῖα [263]. Isis, à ce titre, était invoquée par les parents désireux d'obtenir des enfants [264].

Ces quelques exemples suffisent à illustrer les deux grandes fonctions d'Isis suggérées par notre verset. La place de ce dernier dans l'ensemble du texte, aussitôt après le passage sur Athènes et Eleusis, est parfaitement justifiée : la déesse ne se contente pas d'apprendre aux hommes comment subsister, elle leur enseigne encore de quelle façon assurer la continuité de l'espèce. Et Déméter, qui vient d'être évoquée si précisément dans les lignes précédentes, n'était-elle pas aussi, au même titre qu'Isis, la protectrice du mariage et de la famille?

---

[258] Cf. encore *Oxy. Pap.*, 1380, l. 146-148 : σὺ καὶ τὰς σώα[ς γυ]ναῖκας ἀνδράσι συνορμισθ[ῆν]αι θέλις.

[259] Voir PERDRIZET, *op. cit.*, p. 13-16; L. ROBERT, « Deux inscriptions d'Iasos », *REG*, 70 (1957), p. 368, où l'on trouvera des références sur le culte de Boubastis en Egypte et dans le monde gréco-romain, ainsi que la liste des inscriptions grecques où Boubastis est associée ou identifiée à Isis; VIDMAN, *Sylloge*, index, *s.v.* Voir encore *Oxy. Pap.*, 1380, l. 4-5 où Isis est invoquée sous le nom de Boubastis. Fr. DUNAND, *REL*, 40 (1962), p. 83-86, étudie l'interprétation romaine d'Isis-Boubastis après avoir retracé l'histoire de l'assimilation des deux déesses. Sur Isis Bubastiaca, cf. J. LECLANT, *Ann. 1965-1966 Htes Et., 5e section*, p. 86.

[260] Dans un texte de Teukros de Babylone : cf. Fr. BOLL, *Sphaera*, p. 47, l. 25-27.

[261] A Beroia, à l'époque impériale : cf. J. M. R. CORMACK, « Inscriptions from Beroea », *Ann. Br. Sc. Ath.*, 41 (1940-1945), p. 105-106. La référence donnée par VANDEBEEK, *Isisfiguur*, p. 91, n. 10, à une inscription d'Egypte où Isis aurait porté cette même épithète est depuis longtemps caduque : M. LETRONNE, après avoir proposé de lire Λοχιάδι (*Recueil*, I, p. 377), a accepté la lecture Μωχιάδι dans le tome II, p. 536. Une inscription de Thessalonique, datée de 23/2 avant J.-C., fournit un second exemple de cette épithète; cf. C. EDSON, *IG*, X 2, 97.

[262] *Oxy. Pap.*, 1380, l. 39, 98.

[263] *Oxy. Pap.*, 1380, l. 39, 42, 103.

[264] *Medinet Madi*, II, v. 15-16. Chez Plutarque, *de Iside*, 43, Isis est considérée comme un principe créateur : τὴν Ἶσιν ... γένεσιν οὖσαν. Cf. aussi ci-dessus, p. 28 n. 24, *in fine*.

CONCLUSION

C'est en 1842 qu'était publiée, quatre ans après sa découverte à Andros, la première arétalogie d'Isis gravée sur pierre [1]; rédigée en vers, elle différait sensiblement du texte tronqué que nous avait conservé Diodore et qui constituait jusque là notre seule source documentaire. Quelque trente-cinq ans plus tard, R. Weil trouvait dans l'île d'Ios un second exemplaire, incomplet, composé cette fois en prose, qu'il publiait sans délai. Les recherches effectuées durant l'été 1925 par A. Salač à Kymé, en Éolide, devaient mettre au jour un troisième document qui, présentant l'avantage d'être complet, offrait ainsi la possibilité d'une étude comparative poussée avec les autres textes de même catégorie déjà connus. Quelques années auparavant, en 1920, la fouille du Sarapieion de Thessalonique avait permis à S. Pélékidis d'exhumer un fragment de stèle inscrite, dont le texte, publié en 1934, pouvait alors être restitué grâce aux inscriptions parallèles d'Ios et de Kymé. Il faudra ensuite attendre l'année 1969 pour que, sur le site de l'ancienne Maronée, une trouvaille fortuite nous fournisse un nouvel exemplaire inscrit, le cinquième depuis la découverte de l'hymne d'Andros.

On peut dire, sans risque d'exagération, que les recherches relatives aux arétalogies d'Isis ont pris leur véritable essor avec la publication de l'inscription de Kymé, en 1927. Entre cette date et l'année où a été découvert le texte de Maronée, des études importantes ont fait progresser notre connaissance des arétalogies isiaques dans des proportions considérables, au point qu'il pouvait sembler difficile d'apporter encore quelque nouveauté en ce domaine. Notre inscription crée pourtant la surprise, en raison des nombreuses différences qui la distinguent des autres documents de même catégorie. Une analyse détaillée a souligné ces différences et montré la richesse intrinsèque de ce texte dans ses diverses composantes; il importe maintenant de dégager plus nettement ce qui fait l'intérêt spécifique d'une telle œuvre, considérée en elle-même et par rapport aux autres arétalogies.

---

[1] Pour cette inscription, comme pour celles qui sont mentionnées ensuite, voir les références bibliographiques essentielles ci-dessus, p. 8-9.

Celle-ci nous fournit d'abord un témoignage remarquable sur l'existence de cultes égyptiens à Maronée, puisque, parmi les inscriptions de ce site déjà publiées, aucune n'y avait jusqu'à présent fait allusion [2]. A vrai dire, l'information que nous apporte ce nouveau document ne surprend pas; l'occupation de Maronée par les Lagides dans la seconde moitié du III^e siècle avant J.-C., le rôle joué par cette ville, port de transit et comptoir commercial, point de contact important entre le bassin égéen et les régions thraco-danubiennes, ne pouvaient que favoriser l'introduction du culte de Sarapis et d'Isis dans la cité. La présence de ces cultes en Macédoine, en Thrace, en Mésie — et notamment dans les ports —, rendait plausible la possiblité de leur implantation à Maronée. Le texte qui vient d'être commenté apporte donc une confirmation à ce qu'on pouvait raisonnablement imaginer. Mais ce qui ajoute à son intérêt, c'est qu'il n'est pas le seul à témoigner d'un culte égyptien à Maronée; trois autres inscriptions nous donnent en effet quelques précisions sur la place de ce culte dans la cité, sur son organisation ainsi que sur les divinités qui en étaient l'objet [3].

S'il atteste l'existence de cultes égyptiens à Maronée, le nouveau document reflète aussi certains aspects ou certaines tendances de la vie religieuse de ce temps, que l'on envisage celle-ci sous l'angle des phénomènes cultuels ou que l'on s'intéresse plus précisément aux mentalités ou aux comportements, collectifs aussi bien qu'individuels, face au divin.

Le texte renferme d'abord quelques notations, malheureusement éparses et souvent allusives, sur le culte des dieux égyptiens à la fin du II^e ou au début du I^er siècle avant J.-C. Ainsi la mention, dans une même phrase, des couples Sarapis-Isis et Hélios-Séléné se révèle-t-elle particulièrement intéressante, puisque nous pouvons désormais affirmer, grâce à ce témoignage incontestable, que l'assimilation Sarapis-Hélios,

---

[2] On connaissait jusqu'à présent une dédicace d'un prêtre de Zeus, de Rome, de Dionysos et de Maron (S. REINACH, *BCH*, 1884, n° 4 = *BCH*, 1881, n° 17) et un petit autel de Zeus et de Rome (A. VAVRITSAS, *Arch. Delt.*, 20, 1965, II, 3, p. 484 = G. DAUX, *BCH*, 92, 1968, p. 926-927). Voir aussi L. ROBERT, *Monnaies antiques en Troade*, 1966, p. 44, à propos de tétradrachmes de Maronée, du II^e et du I^er siècle avant J.-C., portant le nom de Dionysos Sôter.

[3] Ces inscriptions sont présentées ci-dessous, p. 118-121.

si fréquemment attestée sous l'Empire, remonte bien à l'époque hellénistique. Notre texte traduit-il un simple rapprochement entre les deux divinités, ou fait-il état d'une réelle identification? Il est difficile de trancher sur ce point, mais il est sûr qu'au moment où l'inscription a été gravée, le dieu alexandrin et le dieu solaire étaient déjà considérés, par certains de leurs attributs ou certaines de leurs fonctions, comme très proches l'un de l'autre.

Autre point important : la place d'Isis par rapport à Sarapis. De toutes les arétalogies isiaques actuellement connues, celle de Maronée est la seule à faire intervenir le nouveau dieu aux côtés de la déesse égyptienne, et cette innovation nous permet d'évoquer l'évolution qui se produit au sein du couple divin, durant l'époque hellénistique, au profit d'Isis. Dans notre texte en effet, la déesse est présentée comme l'élément actif du couple : c'est elle qui a choisi Sérapis comme époux (cf. l. 17). Cette prépondérance d'Isis sur Sarapis se manifeste dans le monde grec dès le IIe siècle avant J.-C. et ira en s'accentuant au cours des siècles suivants; à Athènes notamment, la déesse l'emporte à partir de la deuxième moitié du IIe siècle avant J.-C. [4]. Notre document confirme ainsi, par sa date comme par son contenu, une tendance générale, constatée dans tout le bassin méditerranéen.

Il reste enfin à parler du syncrétisme, affirmé à plusieurs reprises, entre Isis et Déméter. L'identification entre les deux déesses a été maintes fois proclamée depuis Hérodote, et l'inscription de Maronée ne nous apprend rien de nouveau sur ce point. On ne peut cependant éviter de soulever à ce propos une question qui a déjà fait couler beaucoup d'encre et qui jusqu'à présent n'a pu être résolue : des mystères isiaques, calqués sur ceux d'Eleusis, existaient-ils à la fin du IIe siècle ou au début du Ier siècle avant J.-C.? Le texte de Maronée nous autorise du reste à poser une telle question, puisque les lignes 22-24 indiquent très nettement qu'Isis a fait don des « écrits sacrés » aux mystes. On a vu [5] combien ces lignes étaient proches du passage correspondant de l'hymne d'Andros. P. Roussel, et, après lui, tous ceux qui nient l'existence de mystères d'Isis avant l'ère chrétienne, ont prétendu que la mention d'initiation ou de

---

[4] Cf. ci-dessus, p. 56 n. 109.

[5] Cf. ci-dessus, p. 76-77.

mystes dans les arétalogies, loin de refléter un phénomène cultuel réel, était entraînée par l'identification d'Isis avec Déméter. On pourrait tenir le même raisonnement pour notre texte. Mais précisément, à Maronée, ce qui frappe, c'est l'insistance avec laquelle est présentée cette identification, c'est le caractère même de cette identification, suivant laquelle la déesse égyptienne se voit attribuer toutes les fonctions exercées traditionnellement par la déesse éleusinienne; l'assimilation entre les deux divinités est totale, et si, comme nous le verrons, cette présentation répond à des intentions précises, elle devait néanmoins être fondée sur une réalité autorisant l'expression d'un syncrétisme aussi marqué. Du reste, Diodore n'écrira-t-il pas, dans la deuxième moitié du Ier siècle avant J.-C., que « l'initiation d'Osiris est identique à celle de Dionysos, celle d'Isis est très semblable à celle de Déméter : il s'agit seulement d'un changement de noms » [6]? On aimerait, assurément, trouver dans le texte de Maronée des indications plus précises; toutefois, en raison même du goût de l'auteur pour l'allusion, je serais tenté de penser que des mystères d'Isis étaient célébrés en Grèce dès la fin du IIe siècle ou le début du Ier siècle, suivant des formes assez proches du rituel éleusinien pour que fût justifiée l'étroitesse des liens qui unissent ici Déméter et Isis [7].

La nouvelle arétalogie ne contient pas seulement des notations propres aux cultes égyptiens; elle éclaire aussi certains aspects de la vie religieuse contemporaine. Elle met notamment en évidence l'attirance exercée par les mystères d'Eleusis, et, d'une façon plus générale, elle évoque l'engouement de cette époque pour les religions à mystères [8]. Mais surtout, elle nous permet de suivre la démarche d'un fidèle face à la divinité, grâce au préambule sur lequel elle s'ouvre. L'auteur,

---

[6] Diodore, I, 96, 5 : *τὴν μὲν γὰρ Ὀσίριδος τελετὴν τῇ Διονύσου τὴν αὐτὴν εἶναι, τὴν δὲ τῆς Ἴσιδος τῇ τῆς Δήμητρος ὁμοιοτάτην ὑπάρχειν, τῶν ὀνομάτων μόνων ἐνηλλαγμένων.* Pour F. Dunand, ce passage pourrait refléter l'existence de mystères d'Isis à l'époque de Diodore (*Cultes d'Isis*, III, p. 247 et n. 3); pourtant, le même auteur conclut un peu plus loin (*ibid.*, p. 253) que les mystères isiaques sont une création de l'époque impériale.

[7] A propos de l'influence exercée par le sanctuaire d'Eleusis sur les mystères d'Isis, cf. C. SCHNEIDER, *Kulturgeschichte des Hellenismus*, II, 1969, p. 885-886.

[8] Sur l'importance des cultes à mystères à l'époque hellénistique, cf. NILSSON, *Gr. Rel.*, II², p. 90-103.

initié sans aucun doute aux mystères éleusiniens [9], nous apparaît comme un homme profondément religieux, confiant dans la toute puissance de la déesse. Ses convictions se manifestent non seulement à travers son comportement — glorification du dieu, humilité personnelle, gratitude, foi en l'aide divine —, mais encore dans le choix de termes ou d'expressions empruntés au vocabulaire religieux. On pourrait être tenté de mettre en doute la sincérité de telles convictions en considérant que le souci du style dont fait preuve ici l'auteur est incompatible avec des sentiments religieux authentiques; mais ce serait méconnaître sur ce point la réalité antique [10]. Ainsi ce texte, expression d'une foi véritable, porte témoignage des relations, d'ordre mystique, qui pouvaient unir à cette époque le croyant et son dieu [11].

---

[9] Cela ne serait pas contradictoire avec sa dévotion pour Isis; une inscription attique (*IG*, II², 3727) mentionne une canéphore d'Isis initiée aux mystères d'Eleusis; cf. encore *IG*, II², 3498, où il est question cette fois d'une canéphore de Sarapis; inscriptions du Ier siècle avant J.-C., citées par DUNAND, *Culte d'Isis*, III, p. 163 et n. 3. Cf. encore, pour l'époque impériale, le cas de Plutarque, prêtre du sanctuaire delphique, mais aussi dévôt d'Isis, ou celui de Cléa, l'amie de Plutarque, prêtresse, semble-t-il, de Dionysos, d'Isis et d'Osiris (GRIFFITHS, *De Iside et Osiride*, p. 253-254 et p. 430-431); voir à ce sujet GRIFFITHS, *Isis-Book*, p. 163-164, selon qui « un constant syncrétisme marque l'attitude des croyants cultivés, et apparaît particulièrement évident dans l'association de Déméter et d'Isis ». Cette remarque caractérise parfaitement les conceptions religieuses de notre auteur, telles qu'on peut les définir d'après l'arétalogie de Maronée. D'autres exemples d'un semblable syncrétisme à époque tardive, *ibid.*, p. 282.

[10] Voir ci-dessus, p. 43-44 et n. 70.

[11] Les sentiments religieux ici exprimés ressortissent à une mystique de salut, ou mystique hiératique, dont les principales manifestations sont énumérées par A. J, FESTUGIÈRE, « Cadre de la mystique hellénistique », *Hermétisme et mystique païenne*. 1967, p. 23-27; j'en extrais les passages suivants : « pessimisme radical à l'égard de la raison humaine, d'où le recours aux dieux, seuls maîtres de toute vérité et de tout pouvoir; désir, souvent passionné, de voir le dieu, de jouir de sa présence, de converser avec lui...; révélation mystère, élus et profanes, serment de garder le secret, etc. »; il s'agit « d'obtenir du dieu une révélation, dont on tirera avantage »; et plus loin : « l'homme est passif, il reçoit »; ces lignes pourraient avoir été écrites à propos de notre texte. Sur le développement de la religion personnelle à l'époque hellénistique aux dépens des cultes civiques, voir, du même auteur, « Le fait religieux à l'époque hellénistique », *Vivre et Penser*, 1945, p. 30-44. Cf. aussi A. D. NOCK, *Essays on Religion and the Ancient World*, 1972, p. 55-63.

A plusieurs reprises revient dans le préambule un mot qui explique, sur le plan formel, certains aspects originaux de l'arétalogie de Maronée. Celle-ci en effet a été conçue et rédigée sous la forme d'un *enkômion*, c'est-à-dire d'un *éloge*, et l'on sait que ce genre littéraire, qui rentre dans la catégorie des discours épidéictiques et qui connaît, à partir de la basse époque hellénistique, un développement considérable grâce aux concours d'éloges, était soumis à des règles précises, rappelées par tous les théoriciens de la rhétorique, depuis Aristote jusqu'aux rhéteurs du Bas-Empire [12]. L'auteur de Maronée connaissait ces règles et les a scrupuleusement respectées, qu'il s'agisse de la composition d'ensemble, du choix des thèmes ou de leur présentation formelle.

Après une invocation longuement développée, au cours de laquelle l'auteur sollicite l'aide et l'inspiration divines, l'éloge se poursuit sur le rappel détaillé du *génos* de la déesse, puis sur l'énumération de ses εὑρήματα et de ses ἔργα. Le souci de la composition, déjà apparent dans la structure même du texte, se manifeste encore à l'intérieur de chacune des deux grandes parties, où les versets se succèdent dans un ordre logique et raisonné [13]. Cette rigueur, qui s'oppose au désordre

---

[12] Sur le genre de l'*enkômion*, abondamment pratiqué dans les écoles de rhétorique, voir A. D. NOCK - A. J. FESTUGIÈRE, *Corpus Hermeticum*, II, p. 252, n. 18. Sur l'*enkômion* dans l'antiquité, sur les concours d'éloges à partir de la basse époque hellénistique, sur la vogue de ce genre littéraire à l'époque impériale, voir notamment J. FREI, *De certaminibus thymelicis*, 1900, p. 34-41; L. ROBERT, *Etudes épigr. et philol.*, 1938, p. 17-30; *REG*, 1966, p. 743-744; *CRAI*, 1969, p. 47, n. 5. Pour les principaux théoriciens qui ont traité de l'*enkômion*, voir ci-dessus, p. 24, n. 5.

[13] Première partie (préambule) :
l. 4-6 : le dieu est maître de tout.
l. 6-7 : d'où (οὖν) invocation, appel à l'aide : ἐλθέ.
l. 8-9 : raisons (γάρ) pour lesquelles Isis doit aider l'auteur.
l. 10 : confiance de l'auteur : la déesse viendra (*futur* παρέσεσθαι).
l. 10-11 : motifs de cette confiance (γάρ).
l. 11-13 : conclusion (οὖν) : certitude de l'auteur (*présent* πορεύομαι).
l. 13-15 : transition avec la deuxième partie.
Deuxième partie (l'arétalogie proprement dite) :
a) le *génos* de la déesse
l. 15-16 : généalogie d'Isis.
l. 17 : son mariage avec Sarapis.
l. 18-20 : puissance du couple divin.

relatif des autres arétalogies, répond aux lois du genre adopté; les thèmes abordés dans le préambule, les lignes consacrées au *génos* d'Isis, celles qui traitent d'Athènes et d'Eleusis, le jeu de mots sur Isis-ἴσος, s'expliquent de la même manière. On possède du reste un point de comparaison intéressant avec l'éloge d'Apollon Sminthiacos, rédigé à titre d'exemple par le rhéteur Ménandre [14]. Celui-ci indique qu'après le préambule, il faut se demander comment appeler le dieu, puis parler de son *génos*, du lieu où il s'est plu [15] et enfin de sa puissance. Nous retrouvons toutes ces rubriques dans le texte de Maronée, avec quelques variantes, parfaitement explicables, au niveau de leur agencement.

L'emploi de la deuxième et de la troisième personne, à la place de la première personne caractéristique des autres arétalogies en prose, répond aussi aux règles de l'éloge. L'utilisation de la prose est de même conforme aux habitudes de l'époque, notamment en ce qui concerne la

---

l. 20-22 : d'où (οὖν), difficulté de l'éloge.
b) ses *vertus*
l. 22-24 : découverte des écrits sacrés et profanes.
l. 24-26 : institution de la justice.
l. 26-28 : institution des langages.
l. 29 : don des lois :
l. 29-31 : organisation des cités (droit public).
l. 31-34 : rapports parents-enfants (droit privé).
l. 34-35 : liens d'Isis avec l'Egypte.
l. 35-36 : liens d'Isis avec Athènes.
(Ces deux versets servent de transition entre les lignes 29-34 et les lignes 36-41 et permettent en même temps d'introduire le développement sur Athènes et Eleusis).
l. 36-41 : don des fruits : Isis déesse de la fertilité.
l. 41-42 : Isis déesse de la fécondité.

[14] Edit. L. SPENGEL, *Rhet. graeci*, III, § 319-330, p. 437-446; bien que cet éloge soit beaucoup plus récent que notre texte, le rapprochement n'est pas excessif, dans la mesure où Ménandre exprime, dans son περὶ ἐπιδεικτικῶν des théories qui se retrouvent, pour l'essentiel, chez ses devanciers.

[15] Ménandre recommande d'en faire l'éloge (*ibid.*, § 324, p. 440) : ἐν ᾧ καὶ ἐκφράσεις τὴν χώραν οἷα ἐστίν, οὐκ ἀκριβῶς μὲν ἐπεξιὼν τῇ χώρᾳ, γράφε δὲ τῆς χώρας ἃ δυνατὸν κινῆσαι τὸν ἀκροατήν, τὰ μᾶλλον ἐξαίρετα λέγων. On notera que l'auteur du texte de Maronée n'a pas procédé autrement dans son passage sur Athènes et Eleusis, puisqu'il a choisi d'évoquer des faits qui ne pouvaient manquer de faire une forte impression sur son auditoire.

pratique de l'*enkômion*. L'allure oratoire de l'ensemble est fortement marquée par l'utilisation systématique d'un style binaire, fondé sur des procédés tels que le balancement, le parallélisme, l'opposition, le chiasme, etc.; les observations faites à ce sujet au cours du commentaire de détail ont été assez nombreuses pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y revenir ici. Toutefois, le rythme du discours ne tient pas uniquement à ces procédés; il résulte aussi de l'organisation du texte en périodes, simples ou complexes, s'achevant sur des clausules métriques qui se retrouvent du reste à l'intérieur même de ces périodes, pour en scander le développement [16]. On trouvera en appendice la liste de ces clausules [17]; je me bornerai ici à des remarques d'ensemble.

Deux constatations s'imposent en effet : la première concerne la nature des clausules utilisées dans notre inscription. Les plus fréquentes sont le crétique + trochée — ∪ — — ∪ (13 fois sur 26 en fin de périodes, 11 fois sur 38 ailleurs) et le double trochée — ∪ — ∪, parfois précédé d'un crétique — ∪ — (7 cas en fin de périodes, 11 cas ailleurs); on trouve ensuite, en plus petit nombre, le péon premier + trochée — ∪ ∪ ∪ — ∪ (respectivement 3 fois et 2 fois) et le péon quatrième + trochée ∪ ∪ ∪ — — ∪ (3 fois et 2 fois). D'autres clausules sont encore employées, mais beaucoup plus rarement, et jamais en fin de périodes : 4 fois le spondée + crétique — — — ∪ —; 2 fois le choriambe + crétique — ∪ ∪ — — ∪ — et le tribraque + trochée ∪ ∪ ∪ — ∪; 1 fois le double spondée — — — —, le crétique + tribraque — ∪ — ∪ ∪ ∪, le dactyle + crétique — ∪ ∪ — ∪ — et le dactyle + choriambe — ∪ ∪ — ∪ ∪ —. Par la prépondérance écrasante du crétique + trochée et du double trochée, par l'emploi assez fréquent du péon et du tribraque, qui correspondent du reste pour la durée respectivement au crétique et au trochée [18], par la rareté du choriambe et surtout du double spondée, notre texte respecte tout à fait les tendances qui se manifestent à la basse époque hellénistique en matière de clausules [19].

---

[16] Au sujet des périodes simples (c'est-à-dire à un seul membre) ou complexes, voir Aristote, *Rhétor.*, III, 9, 1409 b.

[17] Cf. ci-dessous, p. 115. (Appendice I).

[18] Une longue vaut en effet deux brèves.

[19] Voir sur ce point E. NORDEN, *Die Antike Kunstprosa*[3], 1915-1918, p. 917-924, qui souligne la disparition progressive, durant l'époque hellénistique, des rythmes

La deuxième constatation a trait à l'emploi de la clausule, systématiquement utilisée, comme cela est naturel, à la fin des périodes, mais présente aussi à l'intérieur de celles-ci, à la fin de chacun des membres (*kôla*) qui les composent. Le soin apporté à la rédaction du texte n'en apparaît que mieux : la valeur rythmique des différentes phrases, obtenue déjà, comme on l'a vu, par la mise en œuvre de procédés stylistiques divers, est encore accentuée par cette multiplication des clausules.

Le souci de la qualité formelle apparaît d'ailleurs à tous les niveaux, dans la pureté d'une langue où les influences de la *koiné* ne se font guère sentir, dans le refus du hiatus, partout soigneusement évité, et surtout à la ligne 11, où l'ordre normal des mots est rompu pour empêcher la succession de deux voyelles (καλουμένη ἥλθες), dans l'emploi de l'anaphore ou de l'assonance, dans la variété des constructions syntaxiques comme dans la diversité du rythme, obtenue par de nombreux procédés oratoires, et d'abord par un subtil dosage entre périodes simples et périodes complexes [20]. Certes, les maladresses de détail ne sont pas absentes, mais dans l'ensemble, le texte témoigne d'une recherche stylistique évidente et nous offre ainsi un exemple très intéressant de ce que pouvait être la prose d'art du temps.

On aimerait savoir à quelle occasion a été rédigé cet *éloge* d'Isis et en quel endroit il fut prononcé : malheureusement, la partie conservée ne fournit aucun élément de réponse. L'œuvre fut-elle présentée lors d'un concours d'éloges et gravée sur pierre après que son auteur eut été

---

dactyliques et choriambiques chers à Démosthène, ainsi que l'effacement du double spondée, tandis que le double trochée, le crétique + crétique ou + trochée s'affirment toujours davantage et tendent à éclipser toute autre forme de clausule; de la même manière, les successions de plus de deux brèves, qui étaient évitées par Démosthène, sont de plus en plus recherchées.

[20] Il suffit de comparer avec l'inscription du roi Antiochos I de Commagène, rédigée entre 69 et 35 avant J.-C.; cf. H. DÖRRIE, « Der Königskult des Antiochos von Kommagene im Lichte neuer Inschriften-Funde », *Abhandl. Akad. Wiss. in Göttingen, Philol.-Hist. Klasse, 3e Folge*, 60 (1964); voir aussi E. NORDEN, *op. cit.*, p. 140-146. Le texte de cette inscription se déroule en longues périodes, au rythme majestueux et ample, dont la succession crée un certain effet de monotonie, encore accentué par l'emploi d'une syntaxe peu variée; sur ce dernier point, cf. H. DÖRRIE, *op. cit.*, p. 144-145 : très peu de propositions circonstancielles, surtout des relatives ou des participes; dans notre texte, s'il n'y a pas de relatives, les participes sont nombreux et les propositions circonstancielles bien représentées.

proclamé vainqueur? Cette supposition n'aurait rien d'invraisemblable, compte tenu des habitudes de l'époque [21]. On sait d'autre part qu'en certains endroits du monde grec étaient données des fêtes en l'honneur des dieux égyptiens, au cours desquelles avaient lieu des concours, et notamment des concours de musique ou de poésie : ainsi lors des Sarapieia de Tanagra [22]. Cet éloge pourrait avoir été prononcé dans des circonstances semblables; le sujet traité, le dépôt de l'inscription dans un sanctuaire des dieux égyptiens [23] n'iraient pas à l'encontre d'une telle hypothèse. Il reste à souhaiter que l'on trouve un jour le début du texte...

Bien qu'il ait eu sans aucun doute sous les yeux une copie du texte de base des arétalogies traditionnelles, l'auteur de Maronée, dans sa volonté de rédiger une œuvre qui devait répondre à des règles strictes, a donc refusé de suivre fidèlement son modèle et a ainsi apporté un certain nombre de modifications au texte original. Non seulement il a interverti l'ordre habituel des versets, mais il a en outre souvent procédé à de véritables contaminations, mêlant deux, parfois trois versets de l'original en un seul. L'abandon du style à la première personne (ἐγώ εἰμι) et la mise en œuvre d'une prose oratoire ne contribuent pas peu à distinguer le texte de Maronée des autres arétalogies isiaques. Mais la présentation de cette nouvelle arétalogie sous la forme d'un *éloge* composé suivant les lois et les procédés du genre ne constitue pas la seule originalité du texte. Toutes les modifications énumérées jusqu'ici étaient d'ordre formel. Bien plus importantes sont les initiatives du rédacteur, qui affectent cette fois le fond même du texte et qui donnent au nouveau document une résonance bien particulière.

L'introduction du développement sur Athènes et Eleusis est ce qui

---

[21] Je reprends ici une supposition présentée par L. Robert à propos de ce texte : cf. *CRAI*, 1971, p. 534.

[22] Dunand, *Culte d'Isis*, II, p. 36-37; III, p. 240. L'inscription qui nous fait connaître les différents concours organisés à l'occasion des Sarapieia de Tanagra est datée de la deuxième décennie du Ier siècle avant J.-C.; elle a été republiée dernièrement, avec un copieux commentaire, par M. Calvet et P. Roesch, *Rev. Arch.*, 1966, p. 297-332.

[23] Sur ce sujet, cf. ci-dessous, Appendice II, p. 121.

saute aux yeux, dès la première lecture. Assurément, on peut expliquer ces lignes insolites en se référant au cas personnel de l'auteur; s'il a bien été initié, comme il semble, aux mystères d'Eleusis, il lui était d'autant plus facile d'y faire allusion que l'identification Isis-Déméter, bien marquée dans les arétalogies isiaques, pouvait justifier l'introduction de thèmes jusque là étrangers au culte d'Isis, mais étroitement liés à la légende de Déméter et qui plus est bien connus des poètes et des rhéteurs. On expliquerait ainsi l'importance accordée dans ce passage à Eleusis et à son sanctuaire.

Mais il est possible d'aller plus loin. On a eu l'occasion de constater que le rédacteur du texte de Maronée s'était placé dans une perspective résolument grecque, atténuant ou même supprimant tout ce qui, dans les arétalogies traditionnelles, pouvait évoquer trop précisément l'origine étrangère d'Isis. A l'inverse, un des moyens les plus sûrs d'helléniser la déesse en même temps que le texte destiné à chanter ses vertus n'était-il pas de mettre cette dernière directement en rapport avec Athènes et Eleusis, par le biais de son identification avec Déméter [24]?

Notre inscription constitue donc une véritable *interpretatio graeca* du texte arétalogique de base et cette constatation est d'importance. Si l'auteur de Maronée, dans sa volonté de faire une œuvre véritablement grecque, a été conduit à apporter autant de changements à l'original qu'il avait sous les yeux, c'est que le texte de base des arétalogies, écrit assurément pour des Grecs, était senti malgré tout, en pays grec, comme un produit étranger. Cela confirme, s'il en était besoin, la thèse de l'origine égyptienne des arétalogies isiaques. Mais on voit aussi comment ces dernières pouvaient être comprises hors d'Egypte. J. Berg-

---

[24] Un tel rapprochement ne devait pas surprendre à cette époque; cf. l'existence à Athènes de monnaies sur lesquelles figure Isis tenant un épi de blé : cf. DUNAND, *Culte d'Isis*, II, p. 12 et n. 2. Il s'agit de tétradrachmes du nouveau style qui présentent au revers, en guise de symbole, la déesse debout; cette émission, due aux magistrats monétaires Déméas et Kallikratidès, a été datée de l'année 107/6 par M. THOMPSON, *The New Style Silver Coinage of Athens*, 1961, p. 382 et pl. 138, n° 1232-1233, tandis que D. M. LEWIS, *Num. Chron.*, 1962, p. 296-297, partisan de la chronologie basse pour les monnaies du nouveau style, place cette émission une dizaine d'années après le sac d'Athènes par Sylla en 86; cf. encore dans le même sens H. B. MATTINGLY, « Some Problems in Second Century Attic Prosopography », *Historia*, 20 (1971), p. 43.

man s'était posé la question à la fin de son ouvrage et y avait brièvement répondu en considérant que dans les grands sanctuaires du monde grec, un clergé égyptien ou de formation égyptienne expliquait aux dévots d'Isis le sens et la portée véritables de ces textes cultuels [25]. Mais en dehors de ces grands sanctuaires, dans les cités qui possédaient des cultes égyptiens desservis par un clergé local, quelle pouvait être la réaction d'un Grec face à de tels documents? J'avais soulevé la question dans l'introduction. On voit que l'arétalogie de Maronée permet d'y répondre sans aucune ambiguïté : la tradition religieuse égyptienne, sous jacente à ces textes, n'est pas ou n'est plus comprise, et les différents versets sont dès lors interprétés conformément à une mentalité grecque. La démarche de notre auteur est à cet égard caractéristique, puisqu'il laisse de côté tous les passages nettement égyptiens pour ne conserver que les versets susceptibles d'une interprétation grecque.

On pourrait prétendre que ces modifications n'ont pas de réelle signification en considérant que le texte de Maronée est une œuvre littéraire où l'invention créatrice de l'auteur pouvait se donner libre cours; l'hymne d'Andros ne présente-t-il pas, lui aussi, un certain nombre de traits originaux par rapport au texte de base [26]? Mais précisément, ce rapprochement est déjà troublant. Tant que l'inscription d'Andros demeurait isolée, on pouvait en effet ne pas accorder trop d'importance à ce souci de « faire grec »; l'arétalogie de Maronée, en allant encore plus loin sur cette voie, montre que cet effort d'interprétation n'est pas fortuit et qu'il répond à des tendances profondes de l'époque. Et il est tout naturel que ces tendances soient reflétées par des œuvres littéraires, puisque leurs auteurs étaient plus libres d'innover que ne l'étaient de simples fidèles, qui devaient se contenter de faire retranscrire le texte de base, comme c'est le cas à Kymé, Ios ou Thessalonique.

J'ai eu d'autre part l'occasion de montrer à de nombreuses reprises que l'inscription de Maronée évoquait différents aspects de la réalité contemporaine; il serait surprenant que l'auteur de ce texte, à l'esprit si profondément religieux, fût allé à contre-courant des conceptions de son temps en présentant cette interprétation grecque des arétalogies

---

[26] Cf. BERGMAN, *Ich bin Isis*, p. 299-300.

[26] Cf. DUNAND, *Culte d'Isis*, II, p. 117-118.

isiaques. A mon sens, il n'y fait que traduire des sentiments qui s'exprimaient autour de lui et qu'il ressentait lui-même. Il est d'ailleurs remarquable qu'il ait fondé cette *interpretatio graeca* sur l'identification Isis-Déméter, bien attestée en milieu grec depuis Hérodote, et à coup sûr bien acceptée à la basse époque hellénistique, ainsi qu'en témoignent notamment ces monnaies d'Athènes sur lesquelles figure une Isis tenant des épis de blé (voir n. 24).

On comprend que dans cette arétalogie qui se présente sous la forme d'un éloge, c'est-à-dire d'un discours d'apparat, notre auteur ait ainsi mêlé thèmes isiaques et thèmes éleusiniens. Cela lui offrait la possibilité, comme on l'a vu, d'helléniser la déesse égyptienne; mais cela lui permettait encore de placer son éloge d'Athènes et donc d'amplifier son propos et d'en rehausser l'éclat. Les lignes relatives à la cité et à son sanctuaire éleusinien répondent en outre à une intention profonde. J'ai cherché à montrer que ce passage dominait tout notre texte, et peut-être même l'inscription tout entière. On décèle en tout cas dans ces lignes un sentiment authentique de fierté nationale qui semble faire écho aux considérants du décret des Amphictions et, de façon plus large, à la renaissance qui se manifeste, d'abord à Athènes, puis par toute la Grèce, dans la deuxième moitié du II^e^ siècle et au début du I^er^ siècle avant J.-C. [27].

Action de grâces en remerciement d'un bienfait obtenu, œuvre de propagande isiaque écrite par un Grec, dévot d'Isis, pour ses compatriotes, expression d'une foi sincère, s'appuyant sur une expérience

---

[27] Le renouveau athénien, sensible dans la deuxième moitié du II^e^ siècle avant J.-C. et au début du I^er^ siècle dans les domaines religieux, artistique et littéraire, a été mis en relief par G. DAUX, *Delphes au II^e^ et au I^er^ siècle*, 1936, p. 371, n. 2 et p. 577-578 (où l'on trouvera la bibliographie antérieure). La primauté d'Athènes à cette époque, déjà marquée par le décret des Amphictions en l'honneur des technites athéniens, est encore soulignée par un autre décret delphique qui sanctionne, à la fin du II^e^ siècle avant J.-C., la prééminence du monnayage athénien : *FD*, III, 2, 139 (cf. G. DAUX, *loc. cit.*, p. 387-391, avec renvoi à Th. REINACH, *Mémoires de l'Institut National de France, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 38, II, 1911, p. 351-364, qui a commenté cette inscription). Dans le même temps, une renaissance religieuse se dessine dans toute la Grèce : cf. notamment Ad. WILHELM, « Urkunden aus Messene », *Jahreshefte*, 1914, p. 84-85; voir aussi G. DAUX, « Sur la date de l'archonte athénien Argeios (98/7 et 97/6) et la politique religieuse d'Athènes à cette époque », *REG*, 47 (1934), p. 176-179.

vécue, la nouvelle arétalogie de Maronée — la plus ancienne et en même temps la plus originale des arétalogies isiaques — est aussi un reflet des idées politiques, religieuses, morales et littéraires de l'époque. Elle constitue en outre un document important pour l'histoire de la religion isiaque à la basse époque hellénistique et pour l'étude des conditions de pénétration du culte d'Isis en territoire grec. On regrette d'autant plus de ne pas la connaître dans son intégrité.

APPENDICE I

Je donne ici la liste des clausules contenues dans l'inscription de Maronée, en signalant par un astérisque celles qui ponctuent la fin d'une période [1].

Lignes

6		ὥσπερ οὖν ἐπὶ τῶν ὀμμάτων, Ἴσι,	— | — ∪ — — ∪ [2]
7		ταῖς εὐχαῖς ἐπήκουσας	— — | — ∪ — — ∪
		ἐλθὲ τοῖς ἐπαίνοις	— ∪ | — ∪ — ∪
	*	καὶ ἐπὶ δευτέραν εὐχήν·	— ∪ | — ∪ — — ∪
8		καὶ γὰρ τὸ σὸν ἐγκώμιον	— | — ∪∪ — — ∪ ∪
		τῶν ὀμμάτων ἐστὶ κρεῖσσον,	— | — ∪ — | — ∪ — ∪
9		πλάνοις ἔβλεψα τὸν ἥλιον τούτοις,	| — ∪ — — ∪
	*	καὶ τὸν σὸν βλέπω κόσμον·	— ∪ — — ∪
10	*	πείθομαι δὲ πάντως σε παρέσεσθαι·	— | — ∪∪∪ — ∪
11		εἰ γὰρ ὑπὲρ τῆς ἐμῆς καλουμένη	
		σωτηρίας ἦλθες,	— | — ∪ — — ∪
	*	πῶς ὑπὲρ τῆς ἰδίας τιμῆς οὐκ	
		ἂν ἔλθοις ;	— — | — ∪ — ∪
12		θαρρῶν οὖν πορεύομαι πρὸς τὰ λοιπά,	∪ | — ∪ — | — ∪ — ∪
		γινώσκων ὅτι τὸ ἐγκώμιον,	— ∪∪ — — ∪ ∪
13	*	νοῦς μὲν θεοῦ, χεῖρες δὲ γράφουσιν	
		ἀνθρώπου·	— ∪ — — ∪
14		καὶ πρῶτον ἐπὶ τὸ γένος ἥξω,	∪∪ | ∪∪∪ — ∪
		τῶν ἐγκωμίων ποιησάμενος ἀρχὴν	— | — ∪∪∪ — ∪
15	*	τὴν πρώτην σου τοῦ γένους ἀρχήν.	— ∪ — — ∪
16	*	Γῆν φασι πάντων μητέρα γενηθῆναι·	— | ∪∪∪ — — ∪
	*	ταύτηι δὲ σὺ θυγάτηρ ἐσπάρης πρώτηι·	— ∪ — — ∪

[1] Sur les clausules métriques, voir notamment E. NORDEN, *Die Antike Kunstprosa*[3], 1915-1918, p. 909-960. Les remarques formulées, vers le milieu du I[er] siècle avant J.-C., par Cicéron dans le *De oratore* et surtout dans l'*Orator* sur les clausules et leur emploi font bien voir quelles étaient les tendances de l'époque en la matière.

[2] Il convient de rappeler que la longueur du pied est indifférente en fin de clausule comme en fin de vers.

Lignes

17		*σύνοικον δ' ἔλαβες Σέραπιν,*	∪∪ | — ∪ — ∪
		καὶ τὸν κοινὸν ὑμῶν θεμένων γάμον.	— | — ∪∪ — ∪ ∪
18		*τοῖς ὑμετέροις προσώποις ὁ κόσμος ἀνέλαμψεν*	— ∪∪∪ — ∪
19	*	*ἐνομματισθεὶς Ἡλίωι καὶ Σελήνηι·*	— ∪ — | — ∪ — ∪
		δύο μὲν οὖν ἐστε,	∪∪∪ — — ∪
	*	*καλεῖσθε δὲ πολλοὶ παρ' ἀνθρώποις·*	— ∪ — — ∪
20	*	*μόνους γὰρ ὁ βίος ὑμᾶς θεοὺς οἶδεν·*	— ∪ — — ∪
		πῶς οὖν τῶν ἐγκωμίων	— — — — — ∪ —
21		*οὐ δυσκράτητος ὁ λόγος*	— ∪ — ∪∪∪ ∪
22	*	*ὅταν δέηι τὸν ἔπαινον πολλοῖς θεοῖς προναῶσαι ;*	— ∪ — — ∪
		Αὕτη μεθ' Ἑρμοῦ γράμμαθ' εὗρεν	— — | — ∪ — ∪
23		*καὶ τῶν γραμμάτων*	— — — ∪ —
		ἃ μὲν ἱερὰ τοῖς μύσταις,	∪∪∪ — — ∪
24	*	*ἃ δὲ δημόσια τοῖς πᾶσιν·*	∪∪∪ — — ∪
		αὕτη τὸ δίκαιον ἔστησεν	∪ | — ∪ — — ∪
		ἵν' ἕκαστος ἡμῶν,	— ∪ — ∪
25		*ὡς ἐκ τῆς φύσεως τὸν θάνατον ἴσον ἔσχεν,*	∪∪ | ∪∪∪ — ∪
26	*	*καὶ ζῆν ἀπὸ τῶν ἴσων εἰδῆι·*	— ∪ — — ∪
		αὕτη τῶν ἀνθρώπων	— — — —
		οἷς μὲν βάρβαρον,	— — — ∪ ∪
27		*οἷς δ' ἑλληνίδα διάλεκτον ἔστησεν*	— ∪ — — ∪
		ἵν' ἦι τὸ γένος διαλλάσσον	∪ | — ∪ — — ∪
28		*μὴ μόνον ἀνδράσιν πρὸς γυναῖκας,*	— ∪ — | — ∪ — ∪
	*	*ἀλλὰ καὶ πᾶσι πρός πάντας·*	— ∪ — — ∪
29		*σὺ νόμους ἔδωκας,*	∪ | — ∪ — ∪
	*	*θεσμοὶ δ' ἐκαλοῦντο κατὰ πρώτας·*	— ∪∪∪ — ∪
30		*τοιγαροῦν αἱ πόλεις εὐστάθησαν*	— ∪ — | — ∪ — ∪
		οὐ τὴν βίαν νομικὸν	— ∪ — ∪∪∪
31	*	*ἀλλὰ τὸν νόμον ἀβίαστον εὑροῦσαι·*	∪∪ | — ∪ — — ∪
32		*σὺ τιμᾶσθαι γονεῖς ὑπὸ τέκνων ἐποίησας*	— | — ∪ — — ∪
		οὐ μόνον ὡς πατέρων.	— ∪∪ — ∪∪ —
33	*	*ἀλλ' ὡς καὶ θεῶν φροντίσασα·*	— ∪ — | — ∪ — ∪
		τοιγαροῦν ἡ χάρις κρείσσων	— ∪ — — ∪

Lignes

34		*ὅτε τῆς φύσεως τὴν ἀνάγκην*	— υ — ῡ
	*	*καὶ θεὰ νόμον ἔγραψεν·*	υ | — υυυ — υ
35	*	*σοὶ πρὸς κατοίκησιν Αἴγυπτος ἐστέρχθη·*	— | — υ — — ῡ
	*	*σὺ μάλιστα τῆς Ἑλλάδος ἐτίμησας τὰς Ἀθήνας·*	— — | — υ — ῡ
36	*	*κεῖθι γὰρ πρῶτον τοὺς καρποὺς ἐξέφηνας·*	— — | — υ — υ
37		*Τριπτόλεμος δὲ τοὺς ἱεροὺς δράκοντάς σου καταζεύξας*	— υ — — υ
38	*	*ἁρματοφορούμενος εἰς πάντας Ἕλληνας διέδωκε τὸ σπέρμα·*	υυ | — υ — — υ
39		*τοιγαροῦν τῆς μὲν Ἑλλάδος ἰδεῖν σπεύδομεν τὰς Ἀθήνας,*	— υ — | — υ — ῡ
40		*τῶν δ' Ἀθηνῶν Ἐλευσῖνα,*	— υ — | — υ — — υ
		τῆς μὲν Εὐρώπης νομίζοντες τὴν πόλιν,	υ — | — — — υ ῡ
41	*	*τῆς δὲ πόλεως τὸ ἱερὸν κόσμον·*	υυυ — — υ
42	*	*ἔγνω τὸν βίον ἐξ ἀνδρὸς συνεστηκότα καὶ γυναικός·*	— υ — υ
	*	*ἔγνω ... ...τερον τὴν γυναῖκα·*	— υ — υ

APPENDICE II

J'ai signalé dans la conclusion l'existence, à côté de l'arétalogie d'Isis, de trois autres inscriptions relatives au culte des dieux égyptiens dans la cité. Ces trois documents fournissent des informations non négligeables sur la nature et sur l'organisation de ce culte à Maronée et contribuent, par la même occasion, à donner encore plus de relief à l'arétalogie.

Le premier texte se trouvait depuis quelques années déjà dans l'apothèque où sont entreposées les trouvailles fortuites faites sur le site — ou dans le village, lors de la destruction de vieilles maisons.

Fragment de stèle en marbre, cassée en haut et en bas. Faces latérales soigneusement travaillées; arrière dégrossi. En haut, le bandeau en saillie qui surmontait l'inscription a été partiellement abattu, sans doute lors du remploi de la pierre. Entre le bandeau et l'inscription, deux couronnes. La surface inscrite est très usée, surtout au centre où certaines lettres sont quasiment effacées. Dimensions en cm. : ht. max. : 23,5; larg. : 27; ép. max. : 9; ht. des lettres : 1; interligne : 0, 4; La pierre a été trouvée sur le site de l'ancienne Maronée, au lieu-dit Kambana. Conservée actuellement dans le dépôt lapidaire de Maronée. Inv. 146. Pl. 4.

Ἔδοξεν τοῖς θεραπευταῖς
τοῦ θεοῦ· ἐπειδὴ Παράμονος Ἀ[τ]-
τάλου ---- MENOΣA
4 *[α]ἱρεθεὶς [ὑπὸ τ]οῦ δήμου ἱερεὺς*
[Σ]αράπ[ι]δος ---- OΣ.. OIITEI
TOIΓPO

Notes critiques :

l. 3 : après les quatre premières lettres, peut-être ΛΙΛ.ΓΙMENOΣA : δ̣ι̣α̣[κ]ε̣ί̣μενος (?)

l. 5 : le Δ de Σ]α̣ράπ[ι]δος est encore visible sur la pierre; on le distingue sur la photographie. Ensuite une lacune, puis OΣ; peut-être avait-on [καὶ Ἴσι]δος, mais je n'ai rien pu distinguer sur la pierre à cet endroit.

l. 6 : peut-être τὸ ἱ̣ε̣ρό̣[ν].

Ce décret des thérapeutes est un peu plus ancien que l'arétalogie d'Isis à en juger d'après la forme des *pi*, dont la haste droite est plus courte que la gauche. L'orthographe Sarapis, et non Sérapis, est encore un bon indice chronologique (cf. *supra*, p. 54, n. 106). On datera donc l'inscription du II^e^ siècle avant J.-C.

Le texte, en dépit de son caractère fragmentaire et lacunaire, nous donne des renseignements très intéressants sur l'organisation des cultes égyptiens à Maronée. Le décret a en effet été rendu par les « thérapeutes du dieu ». Nous apprenons ainsi qu'il existait dans la cité une association de dévots de Sarapis assurant le service du culte en collaboration avec le clergé [1]. De telles associations « témoignaient de leur satisfaction envers les prêtres en élevant des monuments en leur honneur » [2]. Nous en avons précisément un exemple ici : les thérapeutes honorent Paramonos, fils d'Attalos, prêtre de Sarapis (et peut-être aussi d'Isis), désigné par le peuple; la prêtrise de Sarapis était donc à Maronée une fonction officielle, et cela dès le IIe siècle avant J.-C. [3]

La seconde inscription a été découverte en 1971, sur le site de l'ancienne Maronée, au lieu-dit Kambana. Elle sera publiée par M. D. Triantaphyllos, qui assure actuellement les fonctions d'Ephore à Komotini. Ce dernier m'a amicalement autorisé à faire état des principales informations que renferme le document; je l'en remercie très vivement. Il s'agit d'un décret fragmentaire (l'intitulé est perdu), rendu par les thérapeutes du dieu en l'honneur d'un certain *Σωκλῆς Θεοξενίδου*; l'inscription sera placée dans le sanctuaire de Sérapis. D'après la forme des lettres, le texte date du Ie siècle avant J.-C. [4].

Le troisième document est une dédicace trouvée en même temps que l'arétalogie d'Isis.

Base en marbre, complète. A la face supérieure, empreintes de deux paires de pieds orientées dans le même sens. Dimensions en cm. : hauteur : 14-15,5; larg. : 81/82; profondeur : 47 à gauche, 48,5 à droite. Longueur des pieds : paire gauche : 35 (pied g.), 33 (pied dr.); paire droite : 40. Ht. des lettres : 2,7 (première ligne); 2,3 (deuxième ligne); ht. du ϕ (deuxième ligne) : 6; interligne : 2,2-2,5. Gravure soignée. Trouvée sur le site de l'ancienne Maronée, au lieu-dit Kambana. Musée de Komotini. Pl. 5.

---

[1] Sur les thérapeutes, on consultera U. WILCKEN, *UPZ*, p. 52; P. ROUSSEL, *Rev. Egyptol.*, 1919, p. 87; J. et L. ROBERT, *Hellenica*, VI, p. 10 et n. 2-8; VIDMAN, *Sylloge*, index, *s.v.*

[2] P. ROUSSEL, *Rev. Egypt.*, 1919, p. 87.

[3] Sur les prêtres des divinités égyptiennes en Grèce, voir surtout VIDMAN, *Isis und Sarapis*, p. 48-65 et DUNAND, *Culte d'Isis*, III, p. 139 : il existe des prêtres grecs du culte égyptien dès le IIIe siècle avant J.-C. (ainsi à Athènes, Erétrie, Périnthe), mais les témoignages se multiplient à partir du IIe siècle.

[4] La pierre est conservée au Musée de Komotini (inv. 966).

Ἀγωνοθέτης Ἀπολλώνιος Ἀπολλωνίου Σεράπιδι,
Ἴσιδι, Ἀνούβιδι, Ἁρφοχράτῃ feuille de lierre *κατὰ πρόσταγμα.*

D'après la forme des lettres (*sigma* et *epsilon* inversés) et la présence de la ligature ⊤—⊏ (*της*), l'inscription doit dater de la fin du II^e^ ou du début du III^e^ siècle après J.-C. Elle est en tout cas antérieure à l'année 212.

Cette dédicace aux quatre divinités Sérapis, Isis, Anoubis et Harpocrate est d'un type courant à cette époque [5]. Les empreintes de pieds gravées à la face supérieure constituent un nouvel exemple d'une pratique fréquente, et qui n'était pas propre aux cultes égyptiens [6]. Sur le sens à donner à ces empreintes, les avis divergent; on a pensé à des ex-voto de remerciements à l'occasion d'une guérison; on a suggéré qu'elles représentaient les pieds de la divinité venue visiter son dévot (durant une séance d'incubation par exemple); on a voulu y voir l'évocation iconographique d'un acte d'adoration; on les a enfin interprétées comme le rappel symbolique du pélerinage accompli par le dédicant [7]. Pour la formule *κατὰ πρόσταγμα*, cf. ci-dessus, p. 42, n. 65.

---

[5] P. PERDRIZET, *Terres cuites d'Egypte*, p. XX, et p. 57-58, a fait remarquer que la triade Sarapis-Isis-Anoubis était plus ancienne que la triade Sarapis-Isis-Harpocrate. Cf. déjà ROUSSEL, *Cultes*, p. 277-278. Voir encore FRASER, *Opusc. Athen.*, III, p. 6, n. 5 et n. 9, qui montre que les dédicaces à Sarapis-Isis-Anoubis ou à Sarapis-Isis-Harpocrate sont très rares en Egypte mais courantes dans le reste du bassin méditerranéen, le remplacement d'Anoubis par Harpocrate ou l'adjonction de ce dernier à la triade Sarapis-Isis-Anoubis étant des phénomènes de la basse époque hellénistique et de l'époque impériale; cf. aussi du même auteur, *Ptolemaic Alexandria*, I, 1972, p. 261-262 et notes correspondantes. Sur l'orthographe du mot Harpocrate, cf. MASPERO in *BCH*, 1882, p. 316; P. PERDRIZET, *op. cit.*, p. 27.

[6] Par exemple A. GARCIA Y BELLIDO, *EPRO* V, p. 139 : plantes de pieds sur des ex-voto à Dea Caelestis, à Némésis et à d'autres divinités encore.

[7] Sur les empreintes de pieds, voir notamment LETRONNE, *Recueil*, II, p. 203-204; P. PERDRIZET - G. LEFEBVRE, *Les graffites grecs du Memnonion d'Abydos*, 1919, p. 63 et 117-118; PERDRIZET, *loc. cit.*, p. 126-127; A. GARCIA Y BELLIDO, *loc. cit.*, p. 86-87, p. 139, p. 142-144, p. 163; VIDMAN, *Sylloge*, 379. L. Castiglione a consacré de nombreux articles à cette question : « Vestigia », *Acta Archaeologica Academia Scientiarum Hungaricae*, 22, 1970, p. 95-132 et pl. 6-21; « Zur Frage der Sarapis-Füsse », *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 97, 1971, p. 30-43; d'autres renvois à ce même auteur chez J. LECLANT (à qui je dois les deux références précé-

On aura sans doute remarqué que ces trois inscriptions ont été trouvées, ainsi que l'arétalogie d'Isis, au même endroit sur le site de l'ancienne Maronée, au lieu-dit Kambana. Cette rencontre est significative. C'est à cet endroit qu'était très vraisemblablement situé le sanctuaire de Sarapis; il n'est pas interdit de penser que les fidèles des dieux égyptiens pouvaient y lire, à côté des décrets des thérapeutes, l'arétalogie que nous venons d'expliquer [8].

---

dentes), « *Inventaire bibliographique des Isiaca, A-D* », *EPRO*, 18 (1972), n° 218-219 et 221-221 bis. Quelle que soit l'interprétation adoptée, on ne comprend pas pourquoi, à Maronée, le dédicant a fait représenter deux paires de pieds de dimensions différentes.

[8] A Thessalonique, c'est de même dans le Sarapieion qu'était conservée l'arétalogie d'Isis, dont un fragment nous est parvenu : références ci-dessous, Introduction, n° 4 de ma liste des arétalogies isiaques.

APPENDICE III

L'arétalogie d'Isis trouvée à Kymé, la seule complète, a été souvent citée dans cet ouvrage à titre de référence ou de comparaison. Il m'a semblé utile d'en redonner le texte, en indiquant les correspondances entre ce document et notre inscription.

	Texte de Kymé	Maronée (passages correspondants)
1.	*Δημήτριος Ἀρτεμιδώρου ὁ καὶ Θρασέας Μάγνη[ς] ἀπὸ Μαιάνδρου Ἴσιδι εὐχήν.*	
2.	*Τάδε ἐγράφη<ι> ἐκ τῆς στήλης τῆς ἐν Μέμφει ἥτις ἕστηκεν πρὸς τῷ Ἡφαιστιήωι.*	
3*a*.	*Εἶσις ἐγώ εἰμι ἡ τύραννος πάσης χώρας*	
3*b*.	*καὶ ἐπαιδεύθην ὑπ[ὸ] Ἑρμοῦ*	
3*c*.	*καὶ γράμματα εὗρον μετὰ Ἑρμοῦ τά τε ἱερὰ καὶ τὰ δημόσια <γράμματα>, ἵνα μὴ ἐν τοῖς αὐτοῖς πάντα γράφηται.*	l. 22-24
4.	*Ἐγὼ νόμους ἀνθρώποις ἐθέμην καὶ ἐνομοθέτησα ἃ οὐθεὶς δύναται μεταθεῖναι.*	l. 29
5.	*Ἐγώ εἰμι Κρόνου θυγάτηρ πρεσβυτάτη<ι>.*	l. 15-16
6.	*Ἐγώ εἰμι γ[υ]νὴ καὶ ἀδελφὴ Ὀσείριδος βασιλέως.*	l. 17
7.	*Ἐγώ εἰμι ἡ καρπὸν ἀνθρώποις εὑροῦσα.*	l. 36
8.	*Ἐγώ εἰμι μήτηρ Ὥρου βασιλέως.*	
9.	*Ἐγώ εἰμι ἡ ἐν τῷ τοῦ κυνὸς ἄστρωι ἐπιτέλλουσα.*	
10.	*Ἐγώ εἰμι ἡ παρὰ γυναιξὶ θεὸς καλουμένη·*	
11.	*Ἐμοὶ Βούβαστος πόλις ᾠκοδομήθη.*	
12.	*Ἐγὼ ἐχώρισα γῆν ἀπ' οὐρανοῦ.*	
13.	*Ἐγὼ ἄστρων ὁδοὺς ἔδειξα.*	
14.	*Ἐγὼ ἡλίου καὶ σελήνη[ς] πορείαν συνεταξάμην.*	
15.	*Ἐγὼ θαλάσσια ἔργα εὗρον.*	
16.	*Ἐγὼ τὸ δίκαιον ἰσχυρὸν ἐποίησα.*	l. 24-26
17.	*Ἐγὼ γυναῖκα καὶ ἄνδρα συνήγαγον.*	l. 41-42

	Texte de Kymé	Maronée (passages correspondants)
18.	*Ἐγὼ γυναικὶ δεκαμηνιαῖον βρέφος εἰς φῶς ἐξενεγκεῖν ἔταξα.*	l. 41-42 (?)
19.	*Ἐγὼ ὑπὸ τέκνου γονεῖς ἐνομοθέτησα φιλοστοργεῖσθαι.*	l. 31-34
20.	*Ἐγὼ τοῖς ἀστόργοις γονεῦσιν διακειμένοις τειμωρίαν ἐπέθηκα.*	
21.	*Ἐγὼ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ Ὀσίριδος τὰς ἀνθρωποφαγίας ἔπαυσα.*	
22.	*Ἐγὼ μυήσεις ἀνθρώποις ἐπέδε[ι]ξα.*	l. 23
23.	*Ἐγὼ ἀγάλματα θεῶν τειμᾶν ἐδίδαξα.*	
24.	*Ἐγὼ τεμένη θεῶν ἱδρυσάμην.*	
25.	*Ἐγὼ τυράννων ἀρχὰς κατέλυσα.*	l. 30-31
26.	*Ἐγὼ φόνους ἔπαυσα.*	l. 30-31
27.	*Ἐγὼ στέργεσθαι γυναῖκας ὑπο ἀνδρῶν ἠνάγκασα.*	l. 41-42 (?)
28.	*Ἐγὼ τὸ δίκαιον ἰσχυρότερον χρυσίου καὶ ἀργυρίου ἐποίησα.*	l. 24-26
29.	*Ἐγὼ τὸ ἀληθὲς καλὸν ἐνομο[θέ]τησα νομίζε[σ]θαι.*	
30.	*Ἐγὼ συνγραφὰς γαμικὰς εὗρον.*	l. 17
31.	*Ἐγὼ διαλέκτους Ἕλλησι καὶ βαρβάροις ἔταξα.*	l. 26-28
32.	*Ἐγὼ τὸ καλὸν καὶ αἰσχρὸ[ν] διαγεινώσκεσθαι ὑπὸ τῆς φύσεως ἐποίησα.*	
33.	*Ἐγὼ ὅρκου φοβερώτερον οὐθὲν ἐποίησα.*	
34.	*Ἐγὼ τὸν ἀδίκως ἐπιβουλεύοντα ἄλλοις <ἄλλω> ὑποχείριον τῷ ἐπιβου[λ]ευομένῳ παρέδωκα.*	
35.	*Ἐγὼ τοῖς ἄδικα πράσσουσιν τειμωρίαν ἐπιτίθημι.*	
36.	*Ἐγὼ ἱκέτας ἐλεᾶν ἐνομοθ[έ]τησα.*	
37.	*Ἐγὼ τοὺς δικαίως ἀμυνομένους τειμῶ.*	
38.	*Παρ' ἐμοὶ τὸ δίκαιον ἰσχύει*	l. 24-26
39.	*Ἐγὼ ποταμῶν καὶ ἀνέμων καὶ θαλάσσης εἰμὶ κυρία.*	
40.	*Οὐθεὶς δοξάζεται ἄνευ τῆς ἐμῆς γνώμης.*	
41.	*Ἐγώ εἰμι πολέμου κυρία.*	
42.	*Ἐγὼ κεραυνοῦ κυρία εἰμί.*	
43.	*Ἐγὼ πραΰνω καὶ κυμαίνω θάλασσαν.*	
44.	*Ἐγὼ ἐν ταῖς τοῦ ἡλίου αὐγαῖς εἰμί.*	

	Texte de Kymé	Maronée (passages correspondants)
45.	*Ἐγὼ παρεδρεύω τῇ τοῦ ἡλίου πορείᾳ.*	
46.	*Ὃ ἂν ἐμοὶ δόξῃ, τοῦτο καὶ τελεῖτα[ι].*	
47.	*Ἐμοὶ πάντ' ἐπείκει.*	
48.	*Ἐγὼ τοὺς ἐν δεσμοῖς λύω<ι>.*	
49.	*Ἐγὼ ναυτιλίας εἰμὶ κυρία.*	
50.	*Ἐγὼ τὰ πλωτὰ ἄπλωτα ποι[ῶ, ὅ]ταν ἐμοὶ δόξῃ.*	
51.	*Ἐγὼ περιβόλους πόλεων ἔκτισα.*	l. 29-30
52.	*Ἐ(γ)ώ εἰμι ἡ θεσμοφόρος καλουμένη.*	l. 29
53.	*Ἐγὼ νήσσους ἐγ β[υθ]ῶν εἰς φῶς ἀνήγαγον.*	
54.	*Ἐγὼ ὄμβρων εἰμὶ κυρία.*	
55.	*Ἐγὼ τὸ ἱμαρμένον νικῶ.*	
56.	*Ἐμοῦ τὸ εἱμαρμένον ἀκούει.*	
57.	*Χαῖρε Αἴγυπτε θρέψασά με.*	l. 34-35

INDICES

I. NOMS DE DIVINITÉS

Aiôn 72
Anaïtis 99
Anoubis
  associé à d'autres divinités égyptiennes 6, 30 n. 33, 54 n. 106, 120 et n. 5
  hymne à — 10 n° 7, 47 n. 85, 61, 64
Aphrodite 98
Apis 57 n. 114
Apollon 64, 68, 107
Artémis
  — *épékoos* 30 n. 34
  — et Tyché 36 n. 50
Asclépios
  dieu guérisseur 2, 6-7, 42 n. 65
  épékoos 30 n. 33
  identifié à Imouthes 40
  ouvrage en l'honneur d'— 41 n. 62
Astarté 98
Athéna
  pouvoir merveilleux d'— 5 n. 19
  épékoos 30 n. 33
Atoum 46

Boubastis 100 n. 259

Déméter
  'Ανησιδώρα 51 n. 97
  Chloé 50 n. 94, 52
  Thesmophoros 85
  et Gé 52-53
  et Isis 94, 100, 104, 105 n. 9, 111
  et l'Égypte 94
  et les thèmes éleusiniens 93
  protectrice du mariage et de la famille 100
  don du blé par — 93-94, 96, 97
  mystères de — à Andania 52 n. 101
  prière à — 31 n. 36
Déô 34
Dikaiosyné 79, 80 n. 186
Dionysos
  Sôter 102 n. 2
  et Osiris 104
  hymnes à — 43 n. 68, 68
  prêtre ou prêtresse de — et d'autres divinités 102 n. 2, 105 n. 9
  prière à — 31 n. 36

Eilithyia 100

Gé 45-53
  Εὐρύστερνος 50-51
  Καρποφόρος 50
  Κουροτρόφος 50, 52
  μήτηρ 50, 51 n. 97
  et Déméter 52-53
  et Eleusis 51-52
Geb 46-47

Harpokrate (voir Karpokrate)
Harpokrate-Horus 57 n. 114
Hathor 98
Hélios
  culte d'— en Grèce 60 n. 121
  et Séléné, divinités à qui rien n'échappe 63
  guide de l'humanité 62 n. 129
  identifié à Sarapis 57-59, 60, 102-103
Héra
  épouse de Zeus 54, 57 n. 112
  identifiée à Isis 57 n. 112

Hermès 75, 76 n. 177
Hestia 6, 57 n. 114
Horus
  avec Osiris et Isis 90
  identifié à Apollon 28 et n. 27
  sauvé par Isis 27

Imouthes 40-41
Isis
  Aegyptia 91 et n. 224
  ἀλήθια 62
  ἄνασσα 69 n. 157, 86 n. 204
  ἀνδρασώτειρα 29 n. 32
  -Aphrodite 99
  -Astarté 99
  -Astarté-Artémis-Nanaia 99 n. 255
  βασίλεια 69 n. 157
  -Boubastis 100 n. 259
  Bubiastaca 100 n. 259
  caelestis 48 n. 85
  -Céres 93 n. 233
  conservator 26
  -Déméter 52 n. 103, 53, 66, 78, 85 et n. 203, 93
  δέσποινα 69 n. 157
  Dikaia 80
  -Dikaiosyné 79 et n. 184, 80 n. 186
  domina 69 n. 157
  du Phare 66
  ἐπήκοος 30 et n. 33-34
  Euthenia 61 n. 127
  Εὐφροσύνη 79 n. 184
  Frugifera 92 n. 229
  ἡγεμονίς 61
  θεσμοθέτις 84 n. 199
  -Gé 52-53
  -Hygie 28 et n. 26-27
  καρποτόκος 92 n. 229
  -Koré 71 n. 162
  κυβερνῆτις 61
  κυρία 69 n. 157
  -Grande Mère 69 n. 157
  Λοχία 100 et n. 261
  -Luna 58 n. 115
  -Luna-Diana 58 n. 115
  Maîa 100
  medica 25-29
  μυριόμορφος 67 n. 148
  μυριώνυμος 66
  Μωχιάς 100 n. 261
  -Némésis 80 n. 187
  Νεφορσῆς 28
  'Ορθωσία 100
  Ourania 48 n. 85
  πανδερκής 64 et n. 136
  πανσώτιρα 29 n. 32
  παντοκράτωρ 70 n. 157
  παντόπτης 64 n. 136
  Pélagia 38 n. 54, 66
  Pharia 91
  πολυόφθαλμος 64 n. 136
  πολυώνυμος 66
  polymorphos 67 n. 148
  Primigenia 49 n. 86
  πρωτογένεια 49 n. 86
  regina 69 n. 157
  restitutrix 29
  Rhamnusia 80 n. 187
  salutaris 26
  -Séléné 57-58, 59, 62, 65
  Sôteira 29 et n. 32, 37-38
  -Sôteira-Astarté-Aphrodite 66 n. 145, 99 n. 255
  -Sothis 61
  σταχυμήτωρ 92 n. 229
  σώζουσα 26 n. 14, 29 et n. 32
  -Thermouthis 93
  Thesmophoros 84 n. 199
  -Tyché 49 n. 86

Isis
  et Anaïtis 99
  et Boubastis 100
  et Déméter 94, 100, 103, 104, 105 n. 9, 111, 113
  et Eilithyia 100
  et Hathor 98
  et Héra 57 n. 112

et la constellation de la Vierge 65
et Maat 62, 81 n. 188
et Osiris, dieux des morts 71
et Perséphone 71
et Sarapis, dieux civilisateurs 60
et Sarapis, dieux des serments 62
et Sarapis, dieux omnipotents 69-70
et Sarapis, divinités à qui rien n'échappe 63-65
et Sarapis, guides de l'humanité 61
et Sirius 65
et Vénus 99
Isis
associée à des divinités égyptiennes autres que Sarapis 6, 11 nº 12, 30 n. 33, 54 n. 106, 57 n. 114, 120 et n. 5
bienfaisance d'Isis 34-36
déesse de l'amour 98-99
déesse de la maternité 100
divinité agraire 92-93
divinité secourable et salvatrice 37-38
épouse d'Osiris 54, 55
épouse de Sarapis 54, 55, 56-57, 103
fille de Kronos 46-47, 48
fille de Rhéa 46 n. 78
fille de Gé 47-53
fille d'Ouranos 47-48 n. 85
l'Egyptienne 91-92
législatrice 85 et n. 200
prééminence d'— sur Sarapis 55-56, 103

Jupiter-Sarapis-Sol 58 n. 115

Karpocrate
associé à d'autres divinités égyptiennes 6, 30 n. 33, 57 n. 114, 120 et n. 5
fils de Sarapis 57 n. 114
hymne à — 6, 11 nº 15
Kaukôn, petit-fils de Phlyous 52 n. 101
Koré
et Gé 52
et Triptolème 95 n. 240
mystères de Déméter et de — à Andania 52 n. 101
prière à — 31 n. 36
Kronos
-Geb 46-47, 49-50
père d'Isis 46-47

Maat 14, 62, 81 n. 188, 85 n. 203
Maron
prêtre de — et d'autres divinités 102 n. 2

Némésis 64
Noun 46
Nout identifiée à Rhéa 46, 47

Okéanos 52 n. 101
Osérapis 72 n. 164
Osiris
arétalogie d'Isis et d' — 11 nº 12
avec Isis et Horus 90
culte d'— 43 n. 66
dédicaces à — et à d'autres divinités 6, 57 n. 114
dieu des morts 71
époux d'Isis 54, 55
évlncé par Sarapis 54, 57 n. 114, 72
fils de Kronos et de Rhéa 46 n. 78
hymne à — 12 n. 28
identifié avec Sarapis 54
maintien d'— face à Sarapis 54-55, 57 n. 114
prêtres d'— et d'autres divinités 105 n. 9
quête d'— par Isis 99 n. 253
Osiris
et Dionysos 72 n. 164, 104
et Isis 27, 54, 55, 60 n. 122
et le Nil 52
et Pluton 72 n. 164
Osiris
épékoos 57 n. 114
Onnophris 62
-Sol 58
Osor-Api 57 n. 114, 72 n. 164

Ouranos
et Gé 50
père d'Isis 47-48 n. 85

Phlyous, fils de Gé 52 n. 101
Prométhée 75 n. 174
Ptah 12, 27

Ré 46
Renenoutet 93 n. 230
Rhéa
identifiée à Nout 46
mère d'Isis et d'Osiris 46 n. 78
Rome
autel de Zeus et de — 102 n. 2
prêtre de — et d'autres divinités 102 n. 2

Sarapis
associé à des divinités égyptiennes autres qu'Isis 6, 30 n. 33, 54 n. 106, 57 n. 114, 120 et n. 5
dieu guérisseur 2, 3, 6-7, 26
dieu universel 72, 73
divinité cosmique 64
épiphanie de — 38 n. 56
époux d'Isis 54, 55, 56-57
orthographié Sérapis 54 n. 106, 118
prêtre de — 119
protecteur des gens pieux 34 n. 45
sanctuaire de — à Maronée 119, 121
Sarapis
-Asclépios 7, 28 et n. 27
de Canope 66
-Dionysos 72 et n. 164, 99 n. 255
épékoos 30 n. 33
-Hélios 57-59, 62, 65, 66, 73, 102-103
κοσμοκράτωρ 70 n. 157
-Osiris 54, 57 n. 114, 72
παντόπτης 64 n. 136
-Pluton 72 et n. 164
Polieus 66
Poliouchos 66 et n. 143
-Zeus 57 n. 112, 58 n. 115, 69 n. 157
Sarapis
et Aiôn 72 et n. 166
et Cerbère 73
et Isis (voir Isis et Sarapis)
Séléné
culte de — en Grèce 60 n. 121
identifiée à Isis 57-59, 60
voir aussi Hélios
Shou 46
Soknopaios 28
Sothis 61 n. 126

Tefnet 46
Thermouthis 93
Thoth 27 n. 20, 75 n. 174
Triptolème 51 n. 98, 52 n. 101, 89 n. 217, 93, 94-95, 96
Tyché 36 n. 50

Vénus 99

Zeus
autel de — et de Rome 102 n. 2
époux d'Héra 54, 57 n. 112
identifié à Sarapis 57 n. 112
prêtre de — et d'autres divinités 102 n. 2
παντόπτης 64 n. 136
-Sarapis-Hélios 58 n. 115, 66 n. 145

II. NOMS DE PERSONNES

Aelius Aristide 41, 60 n. 122, 68 n. 154
Agathos Daimôn 6
Akakios 41 n. 62
Alexandre le Grand 72 n. 166, 91 n. 224
Antiochos I de Commagène 109 n. 20
Antonin le Pieux 68 n. 153

Antoninus 28 n. 27
Aphthonios (rhéteur) 24 n. 5
Apollodore 52 n. 101, 95 n. 237
Apollônios 28
Apollônios, fils d'Apollônios (Maronitain) 120
Apollônios, fils de Ménédémos (poète) 60 n. 121
Apulée 11 nº 11, 34 n. 45, 37 n. 52, 67 et n. 148, 68 n. 153, 70 n. 157, 74 n. 170, 80 n. 186 et 187, 93 n. 233
Archémachos d'Eubée 71
Aristophane 31 n. 36
Aristote 24 n. 5, 106, 108 n. 16
Arrien 91 n. 224
Artémidore 52 n. 102

Bérénice (épouse de Ptolémée III Evergète) 61 n. 126

Caracalla 70 n. 157
Cicéron 62 n. 129, 115 n. 1
Cléa (amie de Plutarque) 105 n. 9
Cléanthe 62 n. 129, 97 et n. 246

Déméas 111 n. 24
Démétrios, fils d'Artémidôros, de Magnésie du Méandre 6
Démétrios, fils d'Artémidôros ὁ καὶ Θρασέας, de Magnésie du Méandre 9 n. 25
Démétrios de Phalère 26
Démosthène 82, 109 n. 19
Diodore 27 n. 17 et 18, 46 n. 78, 52 n. 102, 57 n. 114, 60 et n. 122, 72 n. 164, 85 n. 200, 92 n. 228, 93 et n. 233, 97 n. 246, 104
Diogène Laërce 58 n. 117 et 119
Dionysia, prêtresse d'Isis 34 n. 45, 70 n. 157
Dromon 26

Eschyle 75 n. 174
Esope 36
Euripide 43 n. 68, 52

Firmicus Maternus 43 n. 66

Galien 27

Hécatée d'Abdère 58
Hermogène (rhéteur) 24 n. 5
Hérodianus 81
Hérodote 71, 72 n. 164, 87, 88 n. 214, 93, 103, 113
Hésiode 48 n. 85, 50
Hésychius 3
Hippolytos 51 n. 99
Hygin 82 n. 194

Isidôros 10 nº 6
Isidotos 80 n. 186
Isocrate 96-97, 98
Isyllos d'Epidaure 2

Julien (empereur) 62 n. 128, 71 n. 158, 72 n. 165
Juvénal 25

Kallikratidès 111 n. 24

Libanius 41 n. 62, 62 n. 129
Liguris 6
Lucius 68 n. 153
Lycurgue (peintre de) 95
Lydus (Johannes) 29 n. 30

Macrobe 59 n. 121, 64 n. 138, 73
Manéthon 58
Maximus 88
Ménandre (rhéteur) 4, 25 n. 5, 44 n. 73, 107 et n. 15
Méneia 1 n. 7, 5 n. 19
Mésomédès (poète lyrique) 10-11, 71 n. 162
Messalla 12 n. 28
Mousaios 52 n. 101

Nicolaos (de Syracuse) 97 n. 246
Nicocréon 59 n. 121, 64

Orphée 52 n. 102
Ovide 25, 91

Paramonos, fils d'Attalos (Maronitain) 119
Pausanias 28, 50 n. 93 et 94, 51 n. 96 et 97, 52 et n. 101, 91 n. 224
Phérécyde 52 n. 101
Philippe de Thessalonique 91 n 226
Pindare 40, 74
Platon 33, 36, 39, 50 n. 92, 62 n. 129, 63, 75 n. 174, 89, 90 n. 221
Plutarque 31 n. 36, 52 n. 103, 57 n. 114, 60 n. 122, 61 n. 126, 71, 72 et n. 164, 79 n. 184, 81 n. 190, 88 n. 214, 90 n. 222, 100 n. 264, 105 n. 9
Porphyre 81, 89
Proclus 50 n. 92, 52 n. 101, 53, 81
Ps. Callisthène 72 n. 166
Ptolémée 99
Ptolémée III Evergète 61 n. 126

Quintilien 49 n. 87

Sarapion 28
Sempronius 88
Sylla 111 n. 24
Sôklès, fils de Théoxénidès (Maronitain) 119

Teukros de Babylone 65, 100 n. 260
Théon (rhéteur) 24 n. 5, 81
Tibulle 12 n. 28, 29 n. 30
Thucydide 96

Xénokratès 89

Zénon 26 n. 10

III. NOMS DE LIEUX

Abdère 19
Aigai (Achaïe) 51 n. 96
Aigeai (Cicilie) 41 n. 62
Alexandrie 12, 59, 71, 72 n. 166, 80 n. 187, 91 n. 224
Andania 52 n. 101
Andros 15, 101
Athènes 50 n. 94 et 95, 51, 52, 53, 56 n. 109, 60 n. 121, 78, 80, 90, 92, 93, 94 n. 235, 96, 100, 103, 107 et n. 15, 110-111, 111 n. 24, 113 et n. 27, 119 n. 3

Beroia 100 n. 261
Boubastis 91 et n. 223
Byblos 99 n. 253

Canope 61 n. 126, 66
Capoue 71 n. 158
Catane 59 n. 121
Chalcis 11 n° 15
Corinthe 91 n. 224
Cyrène 10 n° 8
Cyzique 69 n. 157

Délos 3, 28, 34 n. 45, 49 n. 86, 59-60 n. 121, 66 n. 145, 69 n. 157, 79, 80 et n. 187, 99 n. 255
Delphes 90, 97
Démétrias de Thessalie 9 n. 25
Dodone 50 n. 93

Elée 31 n. 36
Eleusis 51, 53, 78, 89, 92, 94, 96, 98, 100, 103, 104 et n. 7, 105 et n. 9, 107 et n. 15, 110-111
Epidaure 2, 28, 42 n. 65
Erétrie 54 n. 106, 119 n. 3

Gérasa 80 n. 186
Gomphoi 11 n. 28

Hermoupolis 79 n. 184

Ios 6, 15, 101, 112

Kios 10 nº 7, 47 n. 85, 61
Komotini 17, 119
Kymé 15, 30 n. 33, 101, 112

Léningrad 95 n. 238
Lesbos 28-29

Magnésie du Méandre 6, 9 n. 25
Mégalépolis 34 n. 45, 70 n. 157
Memphis 12, 13, 14, 15, 27, 72 n. 164, 91 et n. 223
Ménouthis 28 et n. 24
Milet 64

Naples 95 n. 238
Nysa d'Arabie 60 n. 122
Nysa du Méandre 28 n. 27

Ostie 29 n. 29
Oxyrhynchos 10 nº 9

Paros 93 n. 233
Patras 52
Pergame 80 n. 186
Périnthe 99 n. 255, 119 n. 3
Philæ 28, 69 n. 157, 92 n. 229, 98 n. 251
Philippes 56 n. 109
Philippopolis (Syrie) 51 n. 98
Phlya 51
Pompéi 30 n. 33

Ravenne 33 n. 42

Salone 48 n. 85
Sidon 99 n. 253
Soknopaiou Nesos 80 n. 186
Stratonicée de Carie 3-4, 5 n. 18
Syracuse 60 n. 121

Tanagra 110
Thasos 19
Thessalonique 15, 19, 91 n. 226, 100 n. 261, 101, 112, 121

IV. VERBA POTIORA

ἀγαθὴ ἐλπίς 43 n. 66
ἀρετή 1-8
ἁρματοφορέω 94
αὕτη 76, 84
βλέπω 32 et n. 39
γράμματα 77 et n. 179
δημόσια (γράμματα) 77 et n. 179
διαλλάσσω 83-84
δύναμις 1-5
ἐγκώμιον 24 n. 5, 37, 74, 106 et n. 12
ἐγώ εἰμι 45, 110
εἷς Ζεὺς Σάραπις 71 n. 158
ἐνέργεια 3-4
ἐνομματίζω 62, 65
ἔπαινος 24 n. 5
ἐπακούω 29-30
ἐπήκοος 29-30
ἔρχομαι 30-31, 41-42
εὑρετής 75 n. 174
θαρρεῖν 42-43
θεσμοί 84 n. 199, 85 et n. 202-203
ἱερὰ (γράμματα) 77 et n. 179
ἴσος 81-82, 107
καρποί 93
καταζεύγνυμι 94
κατὰ πρόσταγμα 42 n. 65, 120
μύστης 43, 76
νόμος 85 et n. 202, 86 n. 203, 89
παρεῖναι 35
παρουσία 34 et n. 44
πράξις 4-5
προναόω 73, 74
πρόσταγμα 42 n. 65, 120
πρόσωπον (figure planétaire) 63,65
στέργω 92
σύ 84

σύνοικος 55
τέχνη 4-5
τιμάω-τιμάομαι 88, 89, 92,
τοιγαροῦν 85, 95
φιλοστοργία 88

acclamations 71 n. 158
aretai voir *ἀρετή*
arétalogue 1 n. 1
autel de Zeus et de Rome 102 n. 2
Barbares 82-83
canéphore d'Isis ou de Sarapis 105 n. 9
char de Triptolème 94-95
clausules 108, 115-117
concours d'éloges (voir éloge)
cultes égyptiens à Maronée 102, 118-121
écriture (invention de l'—) 75
éloge
  genre de l'— 24 n. 5, 37, 44, 46, 74, 75 81-82, 83, 87, 106, 107-108, 110, 113
  concours d'—s 106 n. 12, 109-110
empreintes de pieds 38 n. 56, 120 et n. 6-7
enfants-parents 88-90
épékoos 57 n. 114
épiclèses d'Isis et de Sarapis 66-67, 69-70
filiation d'Isis 45-50
iconographie de Triptolème 94-95
incubation 26 n. 10, 38 et n. 56, 42
inspiration (théorie de l'—) 39-42
interversion de versets (voir ordre)
invention de l'écriture par Isis 75
lampes 61 n. 127, 71
langages 82-83
loi 84-85, 87, 89 n. 218, 90
monnaies
  d'Athènes 111 n. 24, 113
  de Catane 59 n. 121
  de Syracuse 60 n. 121
mystères 34, 51,78, 96, 97, 98, 103, 104, 105 et n. 9, 111
mystères d'Isis 77-79, 103-104
mystes 77, 103
nomos 89 n. 218
œil de Sarapis 64
œil de Zeus 64 n. 137
ordre des versets 45-46, 49, 75, 110
oreilles d'Isis 6
oreilles votives 30 n. 33
parents-enfants 88-90
physis 89 n. 218
polyonymie (dans les hymnes) 67-68
prêtre de Sarapis 119
prêtre de Zeus, de Rome, de Dionysos et de Maron 102 n. 2
prêtres d'Artémis 36 n. 50
prêtres des divinités égyptiennes 119 n. 3
prêtresse de Dionysos, d'Isis et de Sarapis 105 n. 9
prêtresse d'Isis 34 n. 45, 70 n. 157
primauté d'Athènes 96-97, 98, 113 n. 27
tétradrachmes (de Maronée) 102 n. 2
thérapeute 118, 119, 121
thesmophoros 85 et n. 202-203, 86 n. 208
yeux votifs 26 et n. 11, 59 n. 121

V. RÉFÉRENCES AUX ARÉTALOGIES D'ISIS

(et aux textes voisins le plus souvent cités)

Andros 8 n° 2, 12, 45 n. 74 et 76, 77, 78, 79, 92 n. 227, 101, 103, 112
vers
1-4 91 n. 223
10-14 76-77
12-14 84 n. 198
15-17 54
18-22 84 n. 198
20 84 n. 199
36 79 n. 182
36-37 98 n. 247
37-39 98 n. 248

39-41 87 n. 213, 88
96-97 86 n. 205
97-100 86 n. 206
101-103 98 n. 249
112-113 82 n. 192
135-137 86
158-160 37 n. 53, 86 n. 204, 86 et n. 207-208
174-178 91 n. 223

Diodore, I, 27 8 n° 1, 12, 13, 45, 54, 75 n. 173, 84 n. 198, 91 n. 223, 92, 101

Ios 6, 9 n° 5, 12, 45, 54, 75 n. 173, 77, 79 n. 182, 82 n. 192, 84 n. 198, 86 n. 205, 86 n. 206, 87 n. 213, 98 n. 247-248-249, 101

Kymé 6, 8-9 n° 3 et n. 25, 12, 45, 50, 101, 122-124 (texte grec)
versets
3 75, 76, 77, 81
4 84
5 45
6 54
7 92
8 55
9 55, 61 n. 126
11 55, 91 n. 223
15 5 n. 18
16 79
17 98
18 98
19 87, 89
22 77
25 86
26 86
27 98
28 79
30 56
31 82
33 62 n. 128
34 80
35 80
37 80
38 79
41 38 n. 53, 86, 87
48 5 n. 18
50 5 n. 18
51 5 n. 18, 85, 86, 87
52 84, 85 n. 203, 86, 87
55-56 71 n. 163
57 91

Medinet Madi 10 n° 6
vers
I, 1-2 69-70 n. 157
6 85 n. 199 et 200
8 92 n. 228
14-24 67 n. 150, 83, 99 n. 255
23-24 70 n. 158
26 29 n. 32
27-28 38 n. 53
29-34 35 et n. 46
II, 3 92 n. 228
5-8 35 et n. 47
15-16 100 n. 264
19-20 93 n. 229
III, 16-18 38 n. 53
19-28 35 n. 48
24 80 n. 187
26-27 64 n. 136, 80 n. 187
IV, 4 84 n. 199

Oxy. Pap., 1380 10 n° 9, 66 n. 144, 67
lignes
4-5 100 n. 259
6 71 n. 158
9 67 n. 148, 99 n. 255
20 29 n. 32, 70 n. 157
22 99 n. 255
35 99 n. 255
38-39 99 n. 255
39 100 n. 262 et 263
42 100 n. 263
45 99 n. 255
52-53 61
55 29 n. 32

57-58 86 n. 204
63 62
67 99 n. 255
69-70 61
70-71 67 n. 148
72 71 n. 162
76 26 n. 14, 29 n. 32
86-87 64 n. 136
91-92 29 n. 32
93 64 n. 136
98 100 n. 262
103 100 n. 263
104 99
105 71 n. 162
116-117 99 n. 255
119-120 85 n. 199
122 61
129 64 n. 136
146-148 100 n. 258
170 92 n. 228
203-205 85 n. 200
214-216 55 n. 108
239-240 38 n. 53
240-242 86 n. 205

Salonique 9 nº 4, 12, 77, 79 n. 182, 86 n. 206, 87 n. 213, 98 n. 247-248-249, 101, 121 n. 8

L'arétalogie de Maronée.

PLANCHE II

L'arétalogie de Maronée, partie supérieure.

PLANCHE III

L'arétalogie de Maronée, partie inférieure.

PLANCHE IV

Décret des thérapeutes en l'honneur de Paramonos.

Dédicace aux dieux égyptiens.